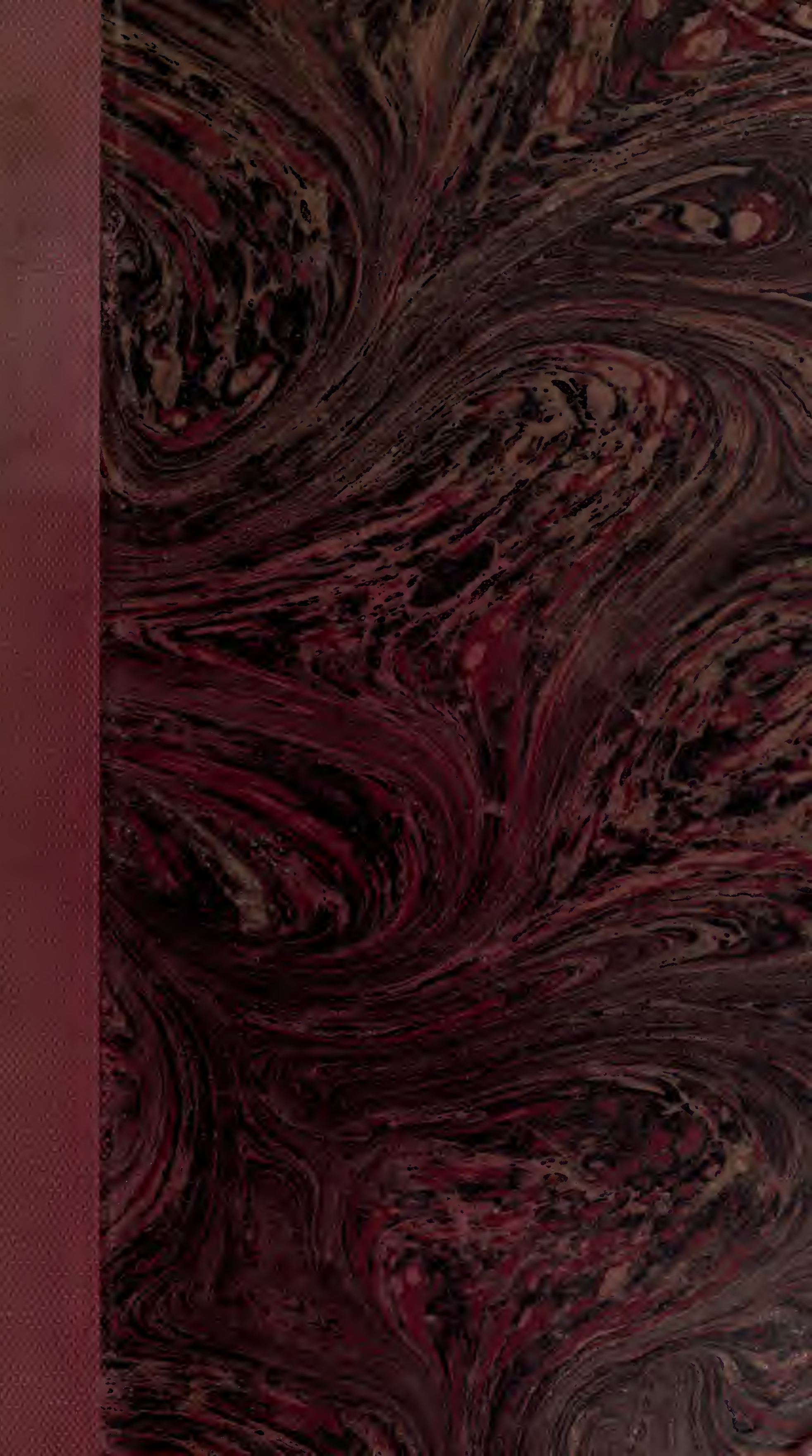


RENÉ DUSSAUD

LES ORIGINES CANANÉENNES

DU

SACRIFICE ISRAÉLITE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1921

LES ORIGINES CANANÉENNES
DU SACRIFICE ISRAÉLITE

RENÉ DUSSAUD

LES ORIGINES CANANÉENNES

DU

SACRIFICE ISRAÉLITE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI°

1921



A Frédéric MACLER

Docteur ès Lettres,
Professeur d'arménien à l'École nationale
des Langues Orientales vivantes,

Hommage affectueux.

R. D.

AVANT-PROPOS

Nous publions sous un titre nouveau une revision complète de notre *Sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*. Outre que l'on a cherché à préciser certains points, l'introduction a été accrue d'un exposé de la doctrine sacrificielle chez les Israélites, de renseignements sur les prêtres et leur costume rituel ainsi que sur le temple de Salomon et son mobilier. On a essayé d'alléger par des sous-titres la description des sacrifices du premier chapitre. Nombre de paragraphes ont été augmentés ; deux sont nouveaux et concernent le sacrifice des parfums et les sacrifices humains ; mais l'addition la plus notable affecte le chapitre IV.

Par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'auteur — la première édition, bien que portant le millésime de 1914, n'a paru, en réalité, qu'au début de 1915, — ce chapitre IV sur les mythes sacrificiels avait dû être écourté. Il a reçu, dans cette édition, les développements nécessaires qui, constituant des applications de la doctrine, mettent en évidence l'intérêt d'une étude approfondie des rites sacrificiels pour la compréhension exacte des récits de l'Ancien Testament. Le point de vue auquel nous nous plaçons a été systématiquement négligé par l'école de critique biblique dont nous ne méconnaissons nullement le mérite et les heureuses découvertes, mais dont il importe d'étendre l'horizon par un usage prudent et judicieux de la méthode comparative. Appliquée à l'étude des rites avec la

mesure nécessaire, cette méthode non seulement les explique, mais elle met un frein à l'arbitraire des hypothèses et elle constitue le meilleur des guides dans la discussion des textes. La méthode simplement critique manque de terme pondérateur ; en ramenant tout à une question de date des textes, elle donne le pas à l'accessoire sur le principal et pose mal le problème.

R. D.

LES ORIGINES CANANÉENNES DU SACRIFICE ISRAÉLITE

INTRODUCTION

L'étude que nous présentons constitue une description explicative des principaux sacrifices du groupe israélite-phénicien, notamment des sacrifices les plus importants décrits par le Lévitique. Nous supposons connue la théorie du sacrifice, ce qui nous dispensera d'établir des comparaisons étendues [1].

Au cours d'une recherche entreprise pour préciser la lecture des tarifs sacrificiels carthaginois, l'analogie entre ces tarifs et le Lévitique, — pressentie déjà par ceux qui ont eu à s'occuper de ces textes, — s'est imposée à nous avec une telle force qu'elle ne nous a laissé d'autre ressource que de conclure à l'identité primitive des deux rituels. Les rites sacrificiels de l'Ancien Testament ont paru en tirer quelque lumière et, dès lors, les questions soulevées par ces derniers sont passées au premier plan.

I. — Position de l'école critique.

L'intervention d'un facteur nouveau, tel que le rituel carthaginois, permettant de fixer l'origine du cérémoniel des pratiques israélites et fournissant quelques dates de

1) Nous nous permettons de renvoyer, au besoin, à notre *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Leroux, 1914.

leur évolution, offre l'occasion de contrôler les théories que la critique biblique a fondées uniquement sur l'étude du texte hébraïque. Le résultat nous paraît être que plusieurs hypothèses communément admises, touchant la composition du Lévitique et l'introduction de certaines pratiques sacrificielles en Israël, doivent être revisées.

Pour éviter tout malentendu, nous devons déclarer que nous tenons pour acquises dans leur ensemble, en dépit des réfutations bruyantes qui se sont récemment multipliées, les conclusions de la critique biblique qui, inaugurée par Spinoza et Richard Simon, a trouvé un remarquable développement avec Reuss, Graf et Wellhausen. La découverte de Graf et Wellhausen a été de démontrer la basse époque du Code sacerdotal (P) auquel appartient le Lévitique. Il n'est pas douteux que la rédaction de ce document se place au retour de l'exil. Tel terme employé couramment, comme *qorban* « sacrifice », n'appartient pas à la langue préexilique[1].

Mais le problème littéraire est essentiellement distinct du problème des transformations subies par les pratiques sacrificielles[2]. Pour avoir voulu les lier presque constamment l'un à l'autre, l'école de critique biblique est tombée dans l'arbitraire et presque fatalement dans l'erreur[3]. Nous ne croyons pas dépasser la mesure, ni méconnaître tout ce qu'on lui doit par ailleurs, en disant que l'école Graf-Wellhaussen a abouti à une conception radicalement fausse du sacrifice en Israël.

1) J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 5e éd., 1899. Dans l'A. T., le mot *qorban* est employé 78 fois par le Code sacerdotal et ne se rencontre ailleurs que 2 fois dans Ezéchiel ; cf. Lucien Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e éd., 1914, I, p. 103.

2) MM. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, p. 8, note 1, l'ont déjà remarqué : « Si nous croyons que la critique biblique peut constituer l'histoire des textes, nous refusons de confondre cette histoire avec celle des faits ».

3) C'est notamment le cas de I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2e éd., 1907, p. 362 et suiv. Voir l'excellent résumé des théories de l'école dans Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, I, p. 123 et suiv.

Ainsi, l'opposition fondamentale qu'elle a cru découvrir entre sacrifices postexiliques et sacrifices préexiliques, en prenant Ézéchiel comme moyen terme[1], est inexistante, du moins dans la forme qu'on lui prête[2] et d'où découle toute l'histoire du sacrifice en Israël. La modification la plus notable[3], dans le rituel postexilique, touche au service journalier qui, pour II *Rois*, XVI, 15, consiste en un holocauste le matin et une *minḥa* le soir. Pour Ézéchiel, l'oblation ou *minḥa* doit accompagner l'holocauste le matin[4], tandis qu'au retour de l'exil on offre un holocauste le matin et un autre le soir, chacun accompagné d'une *minḥa* et d'une libation de vin[5]. Toutefois si, avant l'exil, on offrait l'holocauste le matin et la *minḥa* le soir, il y avait encore l'holocauste et la *minḥa* du roi, l'holocauste et la *minḥa* de tout le peuple[6]. Il n'est pas impossible que ces holocaustes aient été offerts l'après-midi. Quand la royauté disparut, la distinction essentielle n'aura plus été faite et on se sera contenté de les désigner, comme holocauste du

1) Bertholet, *Der Verfassungsentwurf des Hesekiels in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung*, 1896.

2) C'est-à-dire en définissant comme postexiliques les sacrifices décrits par le Lévitique, car il est certain que bien des détails sont modifiés dans les sacrifices rapportés par l'ouvrage Esdras-Néhémie-les Chroniques.

3) Nous discuterons plus loin, chap. I, III, 5, l'opposition entre les rituels préexilique et postexilique du sacrifice de communion que l'école critique a cru relever. Nous expliquerons, chap. I, IV, 2, une différence réelle qu'offre le *ḥaṭṭat* de la communauté. Il n'y a pas lieu de s'attarder à la différence entre *Lévit.*, I, 7, où le prêtre met le feu sur l'autel, et VI, 6 ; IX, 24, qui impose la permanence du feu. Eerdmans, *Alttest. Studien, Das Buch Leviticus*, p. 6 et suiv., en a montré l'inanité.

4) Ezéchiel, XLVI, 14.

5) *Exode*, XXIX, 3 etsuiv.; *Nombres*, XXVIII, 4-8. Voir ci-après, chap. I, I, 6. *Lévitique*, VI, 1-11, prescrit l'holocauste le matin et la *minḥa* le soir dans le service journalier ; cf. *Psaumes*, CXLI, 2. Le changement ne paraît donc pas antérieur à Esdras.

6) II *Rois*, XVI, 15, où il faut lire *kol ha-ʿam*, au lieu de *kol ʿam ha-areṣ*. A cette mention de la *ʿolah* du roi et du peuple correspond celle du prêtre et du peuple de *Lévit.*, XVI, 24. L'opposition entre le sacrifice du roi et le sacrifice du peuple est un trait ancien ; comparer en assyrien le *niq kâribi* opposé au *niq sharri* d'après l'interprétation de Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, 1919, p. 132, note 13.

matin (holocauste du prêtre) et holocauste de l'après-midi (holocauste du peuple).

D'ailleurs, ce n'est là qu'un détail qui ne saurait influer sur la conception même du sacrifice. On a cru trouver mieux. Parce que la théorie de rémission des péchés par l'immolation ne se rencontre avec quelque développement que dans le Code sacerdotal, on a conclu hâtivement que les rédacteurs de ce document l'ont imaginée, et tout texte qui s'y rattache est déclaré de basse époque[1]. On n'a pas vu que la théorie prenait racine dans l'antique conception du sacrifice, et on ne pouvait pas le voir puisqu'on posait en axiome que la notion primitive ou essentielle, mouvant le sacrifice en général, était uniquement celle de don.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de contester l'action du temps, i la situation particulière du culte israélite après l'exil ; mais nous croyons pouvoir démontrer que la codification postexilique reste dans l'esprit des règles depuis longtemps établies et qu'elle les enregistre sans modification profonde. Certains critiques l'ont reconnu en partie : « Le rituel des sacrifices, dit M. Lucien Gautier[2], les fonctions des prêtres et leurs costumes, le cérémonial des fêtes, tout cela le Code sacerdotal ne l'a point inventé ; il l'a pris dans les usages existants, en partie très anciens ; il l'a coordonné et réglé systématiquement. » Toutefois, le savant exégète applique la règle de l'école qui consiste à nier l'antiquité d'une institution lorsqu'elle n'est pas attestée par un texte antérieur au Code sacerdotal. Or, ce critérium n'est rien moins que certain ; l'application de la méthode comparative nous permettra de l'établir sur plusieurs points. Du fait qu'Ézéchiel et le Code sacerdotal traitent spécialement du sacré et du profane, du pur et de l'impur, est-on en droit de dire qu' « il y a là incontestablement un esprit nouveau[3] » ? Du moins faudrait-il faire la

1) Benzinger, *op. cit.*, p. 370. Voir ci-après, ch. I, III, 5.
2) *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., I, p. 158.
3) L. Gautier, *loc. cit.*, p. 191.

part du nouveau et de l'ancien, ce qu'on néglige. Certes, l'appareil est allé en se compliquant et la tendance s'est développée d'englober tout le peuple dans l'état de sainteté ; mais la notion elle-même est très ancienne : elle est à la base même du rituel.

Les réserves que nous formulons ne nous conduisent nullement à penser, à la suite de Eerdmans, que le Lévitique, dans sa forme actuelle, est une composition préexilique. La langue est un argument dont il faut tenir compte[1] et aussi les différences, non essentielles à la vérité, mais cependant certaines, avec le culte de l'époque des rois de Juda : il suffira de se reporter à la question du *ḥaṭṭat* de la communauté que nous discuterons plus loin. Mais si la rédaction des chapitres I-VII doit être très proche du retour de l'exil, le rituel est généralement ancien.

L'erreur de l'école, moins grave que ne le pense Eerdmans, quant à la date de rédaction, tient surtout au fait que ses théories et sa reconstitution ont précédé, et non suivi, le progrès des études comparées en histoire des religions et, aujourd'hui encore, par suite de la direction prise depuis longtemps, il n'en est pas tenu un compte suffisant. Les objections que nous formulerons ne sont donc pas uniquement d'ordre historique, elles porteront également sur le sens et la valeur des rites sacrificiels en Israël. De ce point de vue, nous essaierons — sans nous flatter de toujours y parvenir — de mieux définir certains termes restés obscurs, comme l'*azkara*, ou d'autres dont on n'a pas toujours saisi le sens précis comme le *zebaḥ*, et de mieux comprendre certains rites, comme l'*asham* ou sacrifice *pro delicto*, dont on n'est pas encore parvenu à fixer la nature.

L'école de critique biblique a trop souvent fondé ses con-

1) L'expression « les fils d'Aaron » pour désigner les prêtres est caractéristique. Nous avons vu ci-dessus l'emploi de *qorban ;* voir chap. I, IV, 3 le sens de *nasi*. La méconnaissance d'un fait aussi important, vicie toute l'argumentation de Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, lorsqu'il cherche à démontrer que le Lévitique (sauf VIII-X et quelques additions tardives comme VI, 12-16) est le livre de la réforme d'Ezéchias et a été rédigé à cette époque.

jectures sur des règles très étroites ou sur l'argument *e silentio*. D'abord, elle a attribué à Ézéchiel un rôle de réformateur qu'il n'a pas eu à ce degré. L'œuvre de ce prophète est d'utilisation délicate, car l'exactitude est son moindre souci[1]. Il est tout en visions, aussi bien quand il assigne des mesures, d'une précision illusoire, aux divers éléments du temple à reconstruire que lorsqu'il note la hauteur du flot sans cesse grossissant, qu'émet la source mythique du temple. Comment faire état de ce qu'il oublie ou néglige, quand on constate qu'il ne mentionne pas, parmi les fêtes, celle de la pentecôte[2], ni, parmi les ustensibles du temple, l'autel aux parfums ? De même, du fait qu'Ézéchiel est le premier à noter l'interdiction faite aux prêtres de se raser la chevelure[3], verra-t-on là une réforme qu'il a su imposer ? Certes, son œuvre contient des données précieuses, par exemple en ce qui concerne la distinction entre les prêtres et les simples lévites, même en ce qui concerne ses souvenirs touchant les dispositions générales de l'ancien temple et de son culte ; surtout, elle reflète les idées piétistes de l'exil qui aboutiront au Code sacerdotal ; mais il est peu probable que les suggestions personnelles à Ézéchiel aient joué auprès des auteurs du Code sacerdotal le rôle marquant qu'on leur attribue. La meilleure raison est que ces derniers l'emportaient de beaucoup sur le prophète par leur science du culte. De quelle autorité aurait joui le rituel sacrificiel dans l'état de désorganisation que le culte avait subi par l'exil, si le sacerdoce ne s'était attaché à reconstituer les anciennes pratiques ? La question de rédaction est ici secondaire : les lois de sainteté[4], par exemple, peuvent nous être parvenues dans une rédaction postérieure à Ézéchiel ; elles

1) Nous l'avons montré pour les dates qu'il attribue à ces prophéties ; cf. *les Dates des prophéties d'Ezéchiel*, dans *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1917, II, p. 145 et suiv.

2) Voir Ezéchiel, XLV, 18 et suiv.

3) Ezéchiel, XLIV, 20.

4) *Lévit.*, XVII-XXVI.

existaient avant lui. Elles ne s'inspirent donc pas d'Ézéchiel, comme on l'a prétendu; c'est au contraire Ézéchiel qui en reproduit la substance.

D'autre part, on a abusé du découpage mécanique des sources[1]. En particulier, quand on s'attaque à un ensemble homogène, tel que le groupe des chapitres I-VII du Lévitique, on aboutit à fausser la signification des rites décrits. Rien, à notre avis, ne permet de conclure que ces chapitres ont été constitués par la juxtaposition de morceaux tirés de plusieurs sources. Les différences de style ne dépassent pas ce qu'on attend de la rédaction la mieux ordonnée et les diverses prescriptions se tiennent étroitement.

Voici un exemple des règles arbitraires que l'on pose en ce qui concerne le style. Dans les premiers chapitres du Lévitique, les passages appartenant à la source principale seraient introduits par כי (*Lévit.*, I, 2; II, 1; IV, 2, etc...) tandis que les passages ajoutés par le rédacteur commenceraient par אם ou ואם (*Lévit.*, I, 3; 10; 14, etc...)[2]. La précision d'une telle règle pourrait en imposer; mais elle ne soutient pas l'examen. Le tarif des sacrifices carthaginois, qu'on appelle le tarif de Marseille[3], est rédigé dans la forme la plus sèche qui soit. En tant que tarif affiché dans la cour du temple, il doit s'astreindre à une répétition exacte des mêmes formules. Et cependant il offre une variante du même ordre : על en tête de la ligne 12 et à la ligne 14, au lieu de ב partout ailleurs. Le changement de personne dans les verbes n'est pas un indice plus sûr et il n'est pas surprenant que, se fondant sur des critères aussi mal choisis, Baentsch obtienne, notamment pour *Lévit.*, VI, un découpage inadmissible à première vue[4].

Quant aux contradictions qu'offriraient entre eux divers passages de *Lévit.*, I-VII, la seule à retenir est celle de

1) Par exemple pour *Lévit.*, V, 1-6 (voir ci-après ch. I, IV, 3) ce qui constitue une véritable méprise; aussi pour *Lévit.*, V, 17-19 (voir chap. I, V, 1).

2) Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 308.

3) Voir ci-après ch. II et appendice II *a*.

4) Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 332.

Lévit., VII, 38, disant que le règlement des sacrifices fut révélé à Moïse sur le Sinaï [1], tandis que *Lévit.*, I, 1, place cette révélation dans la tente d'assignation. Conclure de là à deux documents, l'un formé des chapitres I-V, l'autre de VI-VII, est une solution que l'on ne pourrait accepter que si elle était appuyée de variantes rituelles [2]. Nous verrons, au contraire, que les prescriptions dans les deux groupes se complètent parfaitement, les premiers chapitres concernant plus spécialement les particuliers, les derniers s'adressant aux prêtres. On trouve, pour la pâque, une façon analogue de distribuer les prescriptions qui visent les particuliers et celles qui s'appliquent à la communauté [3].

On n'a pas remarqué que la classification adoptée par le rédacteur de *Lévitique*, I-VII, répond à la distinction entre pratiques rituelles ou coutumes populaires depuis longtemps établies qu'on observe sans les discuter (*ḥouqqim* ou *ḥouqqot*) [4], d'avec ce qui constitue, au jugement du sacerdoce, les instructions divines proprement dites, formant doctrine et fournissant matière à enseignement (*torah*) [5]. Les premières remplissent les chapitres I-V du Lévitique et s'adressent au peuple; les secondes, les chapitres VI-VII et sont adressées aux prêtres; ce sont plus particulièrement la « loi du prêtre à l'égard du peuple [6] ». La

1) De même *Lévit.*, XXVI, 46; XXVII, 34.

2) Les exégètes se partagent sur la question d'antériorité. Les uns avec Kuenen (*Einleitung*, p. 78 et suiv.) tiennent les chap. I-V pour plus anciens que VI-VII; les autres avec Dillmann (*Exodus und Leviticus*, 3e éd., p. 413 et suiv.) adoptent l'opinion contraire.

3) Voir ci-après, chap. III, § 11.

4) La racine a le sens de graver, inscrire. Pour la fixité, voir la *ḥouqqat 'olam* de *Lévit.*, III, 17; pour le caractère de pratiques rituelles, voir Ezéchiel, XLIII, 18: les règles de l'autel.

5) La racine a le sens d'enseigner. Cet enseignement est donné par le prêtre ou le prophète (Isaïe, XXX, 9-10); mais ceux-ci n'étant que les porte-paroles de Dieu, la *torah* affecte la forme d'instructions divines; toutefois, elle ne prendra qu'après l'exil la valeur d'une loi immuable reçue par Moïse. Pour le parallélisme entre *torah* et « parole de Dieu », voir Lucien Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e édit., I, p. 199 et suiv. Parfois cet enseignement englobe les *ḥouqqim*, comme c'est le cas de *Lévit.*, VII, 22-36.

6) L'expression se trouve dans I Samuel, II, 12; voir ci-après, chap. IV, § 10.

distinction entre *ḥouqqim* et *torot* est souvent difficile à fixer, aussi les confusions sont-elles fréquentes; mais il nous suffit qu'elle soit nettement marquée dans les premiers chapitres du Lévitique dont elle nous explique l'ordonnance. Cette distinction n'est pas aussi arbitraire qu'il peut paraître; elle répond à un fait d'expérience : la doctrine change, mais le rite subsiste. En effet, tandis que les *ḥouqqim* se présentent comme étant immuables, la *torah*, avant l'exil, et contrairement à ce qu'on croit généralement, affectait souvent un caractère occasionnel; la traduction de ce terme par « loi » ne rend pas exactement sa nature à haute époque.

La divergence entre la suscription et la souscription de *Lévit.*, I-VII, ne nous paraît devoir s'expliquer ni par l'hypothèse des deux sources, ni par les artifices des écoles rabbiniques[1]. Le rituel, que les Israélites ont emprunté aux Cananéens, a rencontré une opposition parfois très vive dont les écrits des prophètes nous ont conservé la trace. Le sacerdoce s'est attaché à nationaliser les rites adoptés en les recouvrant du mythe de l'Alliance pratiquée au Sinaï[2] et en les présentant sous la forme d'une révélation de Yahvé à son peuple. Ainsi, on est parvenu à donner à ces pratiques étrangères un fondement inébranlable dans la conscience israélite.

Comme conséquence, il a fallu placer l'origine de ces rites dans le désert. On s'est pris à parler de « camp » au lieu de « ville », de « tente d'assignation » au lieu de « temple », à désigner les prêtres par l'expression « Aaron et ses fils[3] ». Cette façon d'antidater les événements et de changer l'horizon de la civilisation qui les avait engendrés, n'allait pas sans quelque confusion dont la divergence relevée entre *Lévit.*, I, 1 et *Lévit.*, VII, 38, fournit l'exemple

1) On trouvera ces derniers exposés dans D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, 1905, p. 19 et suiv.

2) Voir ci-après, chap. IV, § 1 : les mythes d'alliance.

3) Pour les fils d'Aaron, Eléazar et Ithamar, auxquels on rattachait les prêtres, voir ci-après, chap. IV, § 10.

le plus frappant. Il ne faut pas en tirer des conséquences exagérées; il n'y a là qu'une imprécision due au rédacteur ou même une bévue[1].

On conclura donc que les chapitres I-VII du Lévitique constituent un ensemble très cohérent. On avait peut-être tenté déjà de résumer les prescriptions rituelles concernant les sacrifices, — bien que la tradition orale et manuelle ait pu longtemps suffire, — mais on ne l'avait certainement pas réussi avec cette ampleur et, à la fois, avec cette précision. A l'encontre de maint rédacteur de rituels, celui des chapitres I-VII du Lévitique avait une idée très nette de la valeur et de la signification des rites qu'il décrivait. Que cette valeur et que cette signification soient précisément celles des rites les plus anciens que nous puissions concevoir, il n'y a pas lieu d'en être surpris. Car si le sens de tel ou tel rite se perd aisément dans le populaire, il se conserve mieux dans les organisations sacerdotales. Celles-ci peuvent même, à la suite d'une grande crise ou d'un puissant mouvement de la pensée, retrouver la valeur oubliée des anciennes pratiques d'autant plus facilement, d'ailleurs, que les éléments en jeu sont toujours les mêmes et que les conceptions qui les mettent en mouvement sont élémentaires et à peu près invariables[2]. C'est probablement ce qui est advenu aux rédacteurs du Lévitique et ce qui fait de ce traité un document hors de pair. Un phénomène tout à fait comparable s'est produit pour la définition de la prière donnée par les Pères de l'Église et par laquelle ils rejoignent les notions primitives qui meuvent les rites oraux[3].

1) Il suffirait de corriger *be-har Sinay* en *be-midbar Sinay* dans *Lévit.*, VII, 38 ; cf. *Nombres*, I, 1.

2) Nous ne méconnaissons pas, comme on a pu le croire (Lods, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1917, II, p. 233-234) que le sacrifice répond à des notions fort complexes, mais dans notre exposé, nous devons mettre au premier plan les notions essentielles. Nous ne méconnaissons pas non plus l'évolution des rites sacrificiels ; nous insisterons particulièrement sur la prédominance de plus en plus marquée des rites oraux et, avec eux, des conceptions purement morales.

3) Farnell, *The evolution of Religion, an anthropological Study*, Londres, 1905.

Nous avons tenu compte des indications fournies par la tradition israélite postérieure, notamment de la Mishna; mais seulement dans la mesure où elle s'accorde avec les textes anciens. Il est trop manifeste que les commentaires rabbiniques sont souvent empreints d'une exégèse arbitraire sans soutien dans la tradition.

On pourrait espérer trouver, par exemple, dans le traité de la Mishna consacré aux sacrifices sanglants (*Zebaḥim*) de précieux compléments aux prescriptions du Lévitique ; mais on ne tarde pas à s'apercevoir que la plupart des précisions apportées sont des interprétations hypothétiques ou erronées du texte biblique.

II. — Doctrine sacrificielle israélite.

Des récits de la Genèse qui, sous le couvert des patriarches, conservent le souvenir des anciens cultes locaux, comme des indications fournies par le livre des Juges, il ressort qu'aussi haut que nous puissions remonter, les pratiques israélites, après l'installation en Canaan, ne différaient pas des pratiques cananéennes. Notre étude sur le sacrifice confirme cette conclusion. En cela, d'ailleurs, les nomades israélites qui pénétraient en Canaan, n'ont fait que se plier à un mode constant d'adaptation que nous avons décrit ailleurs [1]. Seul, l'Islam a rompu avec la règle naturelle qui veut que le nomade, s'installant en territoire sédentaire, perde à peu près tous ses caractères distinctifs, ses lois et ses coutumes, sa langue et son culte. Les Israélites, eux, adoptèrent avec la vie sédentaire la langue et bientôt l'écriture de Canaan, nombre de coutumes et les lieux de culte locaux. Mais ils constituèrent toujours un groupe ethnique distinct et ne furent pas absorbés par les Cananéens. Le lien tribal resta chez eux très puissant et leur Dieu tribal, Yahvé, ne fut jamais délaissé, même aux

1) Voir nos *Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, E. Leroux, 1907.

plus mauvais jours. La tendance au monothéisme que Renan expliquait par l'isolement au désert, « le désert est monothéiste », a, en réalité, son origine dans la constitution fermée de la tribu israélite. Celle-ci est strictement endogame ce qui a pour conséquence l'absence de vengeance du sang au sein de la tribu [1] et la pratique du lévirat. La propriété ne doit pas sortir de la tribu ; toute fille appelée à hériter devra prendre un mari dans la tribu de son père [2]. Très anciennement, le mariage devait se pratiquer entre apparentés très proches [3]. Le lien tribal ne résultait pas seulement du jeu des naissances : on pratiquait, notamment par la circoncision, une véritable initiation à la tribu et à son *numen*. L'union de la communauté avec la divinité était constamment renouvelée au moyen de sacrifices sanglants.

Cette constitution primitive est du type arabe, c'est-à-dire du type des tribus nomades qui vivent sur les confins des terres syriennes. Cela s'accorde avec les données bibliques sur les origines du peuple israélite, notamment quand elles marquent l'étroite parenté avec Ismaël. Lorsque l'installation en Canaan eut achevé l'évolution des Israélites vers le type sédentaire au point de les constituer en royaume, le culte, avec ses prêtres, ses voyants, ses sacrifices, ses sanctuaires et ses fêtes, ne se distingua plus guère des cultes cananéens. On conçoit l'indignation du Psalmiste [4] à ce souvenir :

Les Israélites se mêlèrent aux peuples
et apprirent leurs coutumes,
Adorant leurs idoles
qui devinrent pour eux un piège.

1) Ainsi s'explique que Caïn ne subisse pas la mort pour le crime qu'il a commis ; il est seulement obligé de quitter le pays où se fait entendre la voix du sang de son frère. De même, dans le conte rapporté par II Samuel, XIV, 7, la mise à mort du frère meurtrier nous est présentée comme contraire à la justice.

2) *Nombres*, XXXVI, 8.

3) Voir les observations dans notre étude sur *le Cantique des cantiques*, Paris, Editions Ernest Leroux, 1918, p. 84. Pour le sens de « frère de sang » à attribuer à *ḥalan-damim* d'*Exode*, IV, 25, voir ci-après chap. IV, § 1.

4) *Psaumes*, CVI, 35-38.

Ils sacrifièrent leurs fils
et leurs filles aux démons,
Répandirent du sang innocent [1]
et le pays fut déshonoré par les flots de sang.

Le culte israélite adoptait jusqu'à la coutume des prostituées sacrées. Nous sommes renseignés à ce sujet, non seulement par les protestations de quelques prophètes et l'interdiction du Deutéronome [2], mais aussi par les traces très nettes qui subsistent dans plusieurs récits. Ce sont notamment les femmes désignées comme se rassemblant à la porte du sanctuaire de Silo [3]. Nos versions expliquent : « qui font le service à la porte du sanctuaire », ce qui ne signifie rien ; il faut entendre, d'après le passage du livre des *Rois* cité plus loin, qu'elles demeuraient près de l'entrée du temple.

En effet, autour des temples sémitiques vivaient des hommes et des femmes consacrés à la divinité (*qedeshim*) [4] comme ces femmes qui, dans des demeures attenant au temple de Jérusalem, s'occupaient, encore au temps de Josias, à tisser des étoffes pour l'*ashera* [5]. On n'a retenu de ces sortes d'esclaves de la divinité que leurs mœurs souvent douteuses ; mais ce dernier trait est précisément celui qui signale les femmes du sanctuaire de Yahvé à Silo puisqu'on blâme les fils du prêtre 'Eli d'avoir commerce avec elles. Ce sont encore de telles femmes qui offrent leurs miroirs de bronze pour en fabriquer le bassin d'airain destiné aux ablutions des prêtres [6]. A Silo, leur rôle paraît avoir encore

1) En supprimant la glose reconnue par Bickell : « le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils sacrifient aux idoles cananéennes ».

2) Interdiction des prostitués des deux sexes (*Deutér.*, XXIII, 17) et de l'offrande au sanctuaire du bénéfice de leur commerce (*Ibid.*, 18).

3) I Samuel, II, 22 : *ha-nashim ha-ṣobe'ot petaḥ ohel mo'ed.* Quelques critiques modernes, se fondant sur ce que les LXX ont omis ce passage, le déclarent une addition postérieure. Il est plus probable que les LXX l'ont supprimé par scrupule.

4) Sur le concept, voir ci-après, § III.

5) II *Rois*, XXVIII, 7 où *qedeshim* vise les deux sexes.

6) *Exode*, XXXVIII, 8 : *ha-ṣobe'ot asher ṣabe'ou petaḥ ohel mo'ed.* Nous sommes ici dans la légende, mais cette légende comme tout ce qui concerne le maté-

consisté à prendre part aux fêtes solennelles par des danses. On conçoit que ces femmes aient formé une classe à part et ainsi s'explique que les Israélites n'aient pas violé leur vœu, de ne donner aucune de leurs filles en mariage aux Benjamites, en conseillant à ces derniers d'enlever et d'épouser les danseuses de Silo [1].

En dépit de tous ces emprunts aux cultes cananéens, Yahvé restait l'âme d'Israël, comme Kamosh était l'âme de Moab ou Milkom celle des Ammonites. Le prophète Michée pose nettement les termes de la question : « Comme les peuples marchent chacun au nom de leur Dieu, nous, nous marcherons au nom de Yahvé, notre Dieu, toujours et toujours [2] ! » Cette formule trace la ligne de conduite adoptée, dès le VIIIe siècle avant notre ère, par les prophètes qui protestaient contre des pratiques empruntées et les excès que la morale la plus élémentaire devait réprouver. On distinguera deux arguments dans leurs discussions. D'une part, ils s'élèvent contre l'immoralité de certains rites — et celui que nous avons signalé plus haut s'offrait naturellement à leur réprobation. Dans cette intention, ils attaquent spécialement le Royaume du Nord où, à la suite de la séparation d'avec le culte de Jérusalem et comme conséquence de la vogue des vieux cultes locaux, l'influence cananéenne s'était le plus affirmée [3]. D'autre part, ils combattent l'abus des sacrifices sans en méconnaître l'utilité. Il y a lieu d'être attentif à ces nuances, si l'on veut interpréter correctement la pensée des prophètes.

Considérons, par exemple, la fameuse formule d'Osée, qui s'est répercutée jusque dans le Nouveau Testament [4] et dans laquelle le prophète fait dire à Yahvé : « Je prends plaisir à la piété et non au sacrifice, et à la connaissance de

riel du culte rapporté au tabernacle, est une projection dans le passé des pratiques en usage au temps des rois d'Israël.

1) *Juges*, XXI, 21.

2) Michée, IV, 5 ; cf. *Juges*, XI, 24.

3) Michée met sur le même pied les deux royaumes.

4) Matthieu, IX, 13 ; XII, 7, qui traduit « miséricorde » au lieu de « piété. »

Dieu plus qu'aux holocaustes[1] ». Sans prétendre offrir un commentaire de ces paroles, elles résument trop nettement le point de vue d'une école prophétique pour que nous ne cherchions pas à en préciser les termes sur lesquels on s'est en partie mépris. Nous avons ici, non seulement une antithèse entre la piété et le sacrifice, puis une comparaison entre la connaissance de Dieu et l'holocauste, mais aussi une distinction entre le sacrifice dit *zebaḥ* et l'holocauste. On verra ci-après que, dans l'hébreu classique, *zebaḥ* désigne spécialement le sacrifice de communion[2]. Ces sacrifices paraissent s'être multipliés et avoir revêtu parfois un caractère licencieux, particulièrement dans le Royaume du Nord au temps de sa grande prospérité. Le prophète réprouve l'exubérance de la joie de vivre qui s'empare alors d'Ephraïm, ces *zebaḥim* et ces libations qui sont prétextes à ripailles[3]. « Quels (sacrifices) offrirez-vous aux jours de solennité et au jour de la fête de Yahvé ?[4] » On voit par cette remarque qu'Osée n'est nullement un ennemi absolu des sacrifices et qu'il ne veut interdire que la multiplicité des banquets où le peuple perdait conscience dans le vin et le moût[5], et où après leurs danses, les prostituées sacrées prenaient part au festin et entraînaient les pèlerins à l'écart pour se livrer à eux[6]. Ce sont ces sacrifices que réprouve Osée et dont il attend qu'Ephraïm lui-même reconnaisse la honte[7]. C'est à ces sacrifices que Yahvé ne prend

1) Osée, VI, 6.

2) On en trouvera une confirmation immédiate dans Osée, VIII, 13, quelle que soit la façon dont on restitue ce verset : le *zebaḥ* est le sacrifice dont le fidèle mange la chair. De même, Osée, IX, 4, même si l'on admet que la seconde partie du verset est une addition, ce qui d'ailleurs n'est pas prouvé. Très net aussi dans *Psaumes*, XL, 7, comme on le verra ci-après.

3) Osée, IX, p. 1 et suiv.

4) Osée, IX, 5. Dans la langue religieuse « faire » a couramment le sens de « sacrifier ». Les jours de solennité sont notamment les néoménies, la pâque et la pentecôte, tandis que le *ḥag-Yahvé* est la fête des tabernacles.

5) Osée, IV, 11, où la mention de la débauche est probablement une addition.

6) Osée, IV, 14 ; cf. Amos, II, 7.

7) Osée, IV, 19.

aucun plaisir, alors qu'il se plaît au *ḥesed*, à la simple piété [1]. Les holocaustes n'entraînant pas les mêmes excès, Osée ne les écarte pas ; il regrette simplement qu'ils ne soient pas accompagnés de la connaissance exacte de Dieu.

Si l'on dégage son texte des corrections et des additions, il apparaît nettement qu'Osée s'élève spécialement contre le culte du Royaume du Nord [2] et que son œuvre entière est une condamnation de ce culte dont nous aurons l'occasion d'étudier certaines particularités [3]. Dans cette réprobation, il englobe la maison royale d'Israël [4] aussi bien que le prêtre [5] et le prophète [6] éphraïmites. Aussi déclare-t-il que le Royaume du Nord ne pourra rentrer en grâce auprès de Yahvé qu'après un long temps d'épreuve pendant lequel il renoncera à tout roi et à tout chef, à tout sacrifice devant la *maṣṣeba* ou pierre dressée, à toute consultation des idoles au moyen de l'éphod [7].

La position d'Amos est très analogue : il combat le formalisme religieux, mais simplement parce qu'il estime que les rites ne sont pas accompagnés de la piété nécessaire et, comme nous le verrons ci-après, parce qu'ils couvrent les injustices des puissants. Yahvé déteste les fêtes telles qu'on les pratique dans le Royaume du Nord, il ne prend aucun plaisir à ces assemblées ; il n'agrée pas les holocaustes et *minḥa* qu'on lui prodigue dans ces conditions et il n'a pas un regard pour les sacrifices de communion les plus plan-

1) Quand *Proverbes*, XVI, 6, explique que le péché est effacé par la piété (*ḥesed*) et la fidélité, cela n'exclut pas le sacrifice.

2) Il suffira de rappeler qu'Osée, I, 7 et VI, 11, qui s'adressent à Juda, sont des additions au texte, de même VIII, 14, et que, d'autre part, dans Osée, V, 10; 12; 13; 14 ; VI, 4 ; XII, 3, il faut remplacer Juda par Israël et simplement biffer Juda dans X, 11.

3) Ci-après, chap. IV, § 3.

4) Notamment Osée, I, 4-6 ; V, 1 ; 10 (où il faut lire « princes d'Israël » au lieu de « princes de Juda »), etc. Par contre, dans VI, 10, au lieu de Beth-Israël, lire Beth-El, et l'inverse dans X, 15.

5) Osée, IV, 4 et suiv. ; V.

6) Osée, IV, 5 ; VI, 5.

7) Osée, III, 4-5 ; cf. Isaïe, XXVII, 9. Sur le culte de la *maṣṣeba*, voir ci-après chap. IV, § 2 et 3 ; sur la consultation au moyen de l'éphod, ci-après, p. 45 et suiv.

tureux [1]. Pour se pénétrer des conditions relatives occasionnelles dans lesquelles Yahvé repousse les sacrifices, il suffit de considérer qu'il écarte également les cantiques [2]. Loin de combattre tout le rituel sacrificiel, Amos semble reprocher aux Israélites d'offrir du pain levé dans leurs *todah* ou sacrifices d'action de grâces [3]. Les sanctuaires auxquels s'en prend Amos appartiennent tous au Royaume d'Israël : Gilgal, Beersabée et surtout Bethel, « sanctuaire royal » de la dynastie éphraïmite [4].

On conçoit que le clergé éphraïmite ait tenu à répondre à ces violentes diatribes et à montrer qu'il pratiquait le culte de Yahvé suivant une doctrine bien définie et régulière [5]. Il avait pour le défendre d'autres prophètes, ceux qu'Osée attaque si rudement, mais dont les œuvres ne nous ont pas été conservées, et il s'appliqua à dresser le recueil des traditions locales dont nous avons une édition revisée dans la source dite de l'Elohiste. La doctrine, qui y était exposée, faisait remonter l'institution du culte au temps de l'épopée nationale. Nous verrons notamment comment les prêtres éphraïmites s'efforcèrent de justifier le culte du Dieu Bethel et du taureau, ainsi que la pratique des sacrifices devant la *maṣṣeba* du Dieu [6].

Mais les prophètes ont émis un autre grief plus général contre les sacrifices. En dehors des excès auxquels le

1) Amos, V, 21-22. On supprime quelquefois, à tort selon nous, la mention des holocaustes qui est bien en situation. Nous préférons supposer qu'il est tombé un demi-vers.

2) Amos, V, 23.

3) Amos, IV, 5 ; voir plus loin, chap. I, III, 2. Amos paraît faire une confusion volontaire, en ce que ce pain levé était mangé dans le sacrifice *todah*, mais non porté sur l'autel. Cette allusion disparaît avec la traduction « sans levain » proposée par Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 22-23 ; mais à tort selon nous. Si Amos voulait signaler comme inutile l'offrande de pain sans levain, pourquoi aurait-il justement choisi le sacrifice *todah* où intervenait précisément une certaine tolérance ? Il est vrai qu'Eerdmans, *loc. cit.*, p. 23-24, corrige *Lévit.*, VII, 13, dans le même sens ; mais cela ne fait que mieux apparaître l'arbitraire de son hypothèse.

4) Amos, IV, 4 ; V, 5 et tout VII.

5) Amos, V, 16 : «... Alors Yahvé sera avec vous, *comme vous le dites* ».

6) Voir ci-après, chap. IV, § 3.

peuple se livrait, notamment dans le Royaume du Nord, les prophètes ont nettement senti l'immoralité des pratiques sacrificielles en tant qu'elles offraient un moyen trop commode de se laver des fautes graves [1]. La colère d'Amos s'exaspère à voir les grands d'Israël faire leurs dévotions auprès des autels avec les vêtements [2] qu'ils ont saisis en gage et répandre des libations avec le vin qu'ils ont acquis du produit des amendes [3]. Amos réprouve le culte des « ennemis de l'innocent », de « ceux qui extorquent les rançons, qui oppriment le pauvre » sous le couvert de la justice [4]. Ses diatribes ne portent pas contre l'essence même du culte.

D'autre part, l'identité des pratiques, dans les divers cultes, encourageait les fidèles à s'adresser successivement à toutes les divinités. Le courroux de Yahvé se déchaîne par la bouche de Jérémie : « Eh quoi ! vous allez voler, tuer, commettre des adultères, faire de faux serments, encenser Ba'al et suivre des dieux étrangers que vous ne connaissez pas ; puis, vous venez vous présenter devant moi, dans ce temple qui porte mon nom, vous écriant : « Nous sommes « sauvés ! » pour pratiquer encore toutes ces mêmes abominations ! Mais elle est donc une maison de brigands, cette maison qui porte mon nom [5] ? » Déjà, Osée, constatant que les prêtres se nourrissaient des sacrifices expiatoires, les suspectait de pousser les fidèles à commettre des fautes [6].

Comment pouvait-on pallier les abus commis dans la pratique des sacrifices ? Avant de s'enrichir des apports de la philosophie grecque, l'idée la plus haute que les Orientaux ont conçue de la religion, se résume dans la soumission absolue à la divinité. C'est le thème des prophètes [7] comme

1) Isaïe, I, 11 et suiv. ; cf. XXIX, 13, contre les « préceptes d'homme » ; Jérémie, VI, 20.

2) Comparer Ezéchiel, XVI, 16.

3) Amos, II, 8.

4) Amos, V, 12.

5) Jérémie, VII, 9-11.

6) Osée, IV, 8-9.

7) Le terme correspondant à notre mot « religion » est « la crainte de Yahvé »; expression semblable en Babylonie.

celui du livre de Job, c'est celui que l'Islam reprendra. En vertu de ce principe, la magie, qui essaie de soustraire l'individu à l'action de la volonté divine, était implacablement condamnée. Par suite, en tant que l'idée magique de contrainte, s'exerçant sur la divinité, était à la base de la doctrine sacrificielle, celle-ci ne se justifiait pas.

La théorie prophétique, à cet égard, est clairement exposée dans le premier livre de Samuel : « Sont-ce des holocaustes et des sacrifices de communion que Yahvé désire, et ne demande-t-il pas plutôt que l'on obéisse à sa voix ? » L'auteur qui répète Osée, Isaïe et Jérémie, explique en quoi ces sacrifices sont répréhensibles, c'est lorsqu'ils prétendent à une action supérieure sur la divinité : « Car ne pas se soumettre est péché de magie ; contraindre est un crime de *teraphim* [1]. » Voilà ce que nos prophètes reprochent aux sacrifices tels qu'ils sont généralement pratiqués. Le grand effort des moralistes tendra à démontrer que « le sacrifice des méchants est en horreur à Yahvé [2] », et cela conduira à proclamer que « pratiquer la justice et la charité est plus agréable à Dieu que le sacrifice [3] ». Il faut comprendre : que le sacrifice des méchants.

S'il y avait eu une école nettement hostile au sacrifice lui-même, elle trouverait son expression dans les Psaumes, car le rite oral a toujours tendance à supplanter le rite manuel. Or, sur dix psaumes qui mentionnent les sacrifices, aucun ne développe une opposition de doctrine et sept en

1) I Samuel, XV, 22-23, en lisant *va-'avon teraphim*. Nos versions traduisent avec trop d'imprécision : « La rebellion est coupable comme la magie et l'insubordination comme le crime d'idolâtrie ». La situation est celle-ci : le *ḥerem* avait été proclamé contre les Amalécites ; mais Saül et les Israélites ne détruisent qu'une partie du butin. Ils espèrent conserver ce qu'ils ont réservé en offrant des sacrifices à Yahvé. Samuel s'élève contre ce procédé et est ainsi amené à protester contre des sacrifices qui prétendent imposer à Yahvé la volonté humaine. Les versets 22-23 sont un morceau poétique d'origine prophétique plaqué au milieu du récit en prose.

2) *Proverbes*, XV, 8, où le terme de « méchants » s'oppose à celui « d'hommes droits », *yesharim* ; cf. *Prov.*, XXI, 27.

3) *Prov.*, XXI, 3.

proclament hautement les bienfaits[1]. Le psaume LXVI, 13-15 est le plus explicite :

Ps., LXVI, 13. J'entrerai dans ton temple avec des holocaustes,
pour m'acquitter envers toi de mes vœux,
14. Que mes lèvres ont exprimés,
que, dans ma détresse, ma bouche a formulés.
15. Je t'offrirai en holocauste de grasses victimes et la fumée des béliers ;
j'immolerai des taureaux et des boucs.

Le désir souvent manifesté de pénétrer dans le temple, les conditions requises pour que la visite soit efficace ne concernent pas uniquement le rite oral, son objectif est aussi l'autel :

Ps., XLIII, 4. Afin que je parvienne jusqu'à l'autel de [Yahvé]
auprès de Dieu qui est ma joie !
Alors je pousserai des cris d'allégresse et je te louerai au son du kinnor,
ô [Yahvé], mon Dieu.

Le psaume, L, demande à être correctement interprété. Dieu ne réclame ni taureaux ni autre bétail de son fidèle parce que celui-ci lui en donne à foison :

Ps., L, 8. Je ne veux pas te reprendre au sujet de tes sacrifices (de communion),
car tes holocaustes sont journellement (*tamid*) devant moi.

Mais Dieu possède toute la terre, tous ses produits et l'auteur du psaume raille ceux qui croient que Yahvé mange la chair des taureaux et boit le sang des béliers. Il s'élève contre une interprétation aussi grossière des rites sacrificiels et il conseille d'acquitter les vœux sous la forme

1) *Psaumes*, XX, 4 : « Qu'il se souvienne de toutes tes *minḥa* et qu'il réduise en cendres tes holocaustes ». *Ps.*, CXVI, 18-19 (le verset 14 est une réplique du verset 18) est dans la note de LXVI, 13-15 ; cf. LIV, 8 ; LXXVI, 12. L'allusion aux sacrifices que contient *Ps.*, V, 4 a été contestée par Podechard, *Revue biblique*, 1918, p. 322, qui, cependant, reconnaît qu'il doit s'agir d'un prêtre ou d'un lévite.

du sacrifice de communion dit *todah* [1] ou d'action de grâces. Enfin, on en vient à penser que le simple chant d'action de grâces suffit à Dieu et même lui agrée plus que l'immolation d'un taureau aux cornes et aux sabots complètement formés, mais cependant, dans des circonstances exceptionnelles et lorsque l'état de deuil pèse sur le pays [2].

Si le psaume LI affirme que Dieu, en place des sacrifices de communion et des holocaustes, désire un esprit contrit et un cœur abattu [3], c'est que Jérusalem est en ruines. L'arrêt volontaire des sacrifices est une marque de deuil des plus graves qu'on exploite contre le vainqueur : les papyrus judéo-araméens d'Eléphantine en ont fourni un exemple remarquable [4]. Que Sion soit restaurée et que les murs de Jérusalem soient reconstruits :

Ps., LI, 21. Alors tu agréeras les pieux sacrifices (de communion) [5],
alors on présentera des taureaux sur ton autel.

1) Il est inadmissible de traduire *Ps.*, L, **23** : « Qui offre en sacrifice des actions de grâces, m'honore », en dénaturant la valeur des termes techniques ; il faut lire : « un sacrifice d'action de grâces » d'après le verset 14. De même *Ps.*, LVI, 13. Le ps. C que le titre affecte spécialement au sacrifice *todah*, recommande au verset **4** : « Entrez dans ses portes (celles du temple) avec un *todah*, dans ses parvis avec des louanges ». *Ps.*, CVII, **22** : « Qu'ils immolent des *todah* et racontent ses exploits dans des chants joyeux. » Probablement aussi *Ps.*, XCV, 2 et IV, 6 si la mention des sacrifices pieux n'est pas une glose.

2) *Ps.*, LXIX, 31-32. La situation décrite par ce psaume est exceptionnelle, c'est celle que nous trouverons dans le ps. LI : Sion et les villes de Juda sont dans la désolation.

3) *Ps.*, LI, 18 et suiv. Au verset 18, il faut lire en déplaçant l'*atnaḥ* :

Car tu ne désires pas de sacrifices (de communion)
Ni que je t'offre d'holocauste.

4) Sachau, nos 1 et 2. Pour un arrêt forcé des sacrifices, voir Joël, I.

5) Ce terme est glosé, à tort (voir ci-après, chap. II, § 2) : holocauste et *kalil*. La critique biblique a parfaitement reconnu (Duhm, *Die Psalmen*, p. 147-148) que les versets 20-21 ne sont pas de l'auteur du psaume LI ; mais les conclusions qu'elle en tire ne nous paraissent pas exactes. L'auteur de ce psaume se considère comme étant dans cet état de deuil public où Yahvé refuse les sacrifices ; c'était là un thème ancien puisqu'on le trouve dans les papyrus d'Eléphantine. Pour prévoir la cessation de cet état, il a emprunté à un texte plus ancien, qu'il savait par cœur, les versets 20-21. Si, textuellement, ces versets ne se rapportent pas à notre psaume, ils l'expliquent cependant fort bien. Ils sont à ce point indispensables ici que Duhm, qui les supprime, est obligé d'y suppléer (*loc. cit.*, p. 119) par sa propre

L'arrêt forcé du culte, qui intervint à diverses reprises, devait amener à suppléer aux sacrifices par la prière et le jeûne. On en a l'indication très nette dans la prière d'Azaria qui se rapporte au temps d'Antiochus Epiphane [1]. L'évolution vers le rite oral pur a même amené des remaniements dans certains textes ; il faut en tenir compte pour les restituer. En voici un exemple :

Ps., XL, 7. Si [2] tu souhaites sacrifice de communion et *minḥa* —
(car) tu as conclu un pacte [3] avec moi, —
Si tu désires holocauste et *ḥaṭṭat*,
8. alors je dis : « Voici, je viens [4]
Pour faire [5] ce qui t'agrée, ô mon Dieu [6],
ta *torah* est au fond de mes entrailles. »

Il suffit de se reporter aux traductions courantes pour se rendre compte des déformations que ce texte a subies. Mais ces remaniements marquent une direction de l'esprit religieux chez les Israélites. La théologie d'Ézéchiel, tout en sanctionnant les formes du rituel, avait fourni un appui à une certaine indépendance de la pensée à l'égard des sacrifices en exaltant l'action de la piété : l'homme vivra ou mourra selon ses œuvres, — et il faut sous-entendre : non pas seulement suivant les offrandes et les sacrifices qu'il aura consentis. Les auditeurs d'Ézéchiel saisissent bien sa pensée quand ils lui répliquent vivement : « Alors, la voie de Yahvé n'est pas régulière [7] ! » La voie régulière est la doctrine professée par le corps des prêtres, notamment celle que, sous Josias, l'auteur deutéronomiste avait fondée

exégèse ; il suppose arbitrairement qu'il s'agit du culte privé et non des sacrifices officiels du temple.

1) Voir versets 15-17 de la prière d'Azaria, ou dans les Bibles grecques et latines, Daniel, III, 38-40.

2) Lire *lou'* au lieu de *lo'*.

3) Au lieu de *'oznaîm* qui n'a aucun sens ici, nous lisons *'amana* d'après Néhémie, X, 1. La même expression a été reconnue par D. H. Müller, dans l'inscription de Hadad, ligne 11.

4) Biffer la mention de la *megilla*.

5) Expression rituelle pour « sacrifier ».

6) Pour le mètre, biffer : *ḥaphaṣti*.

7) Ezéchiel, XXXIII, 7-20 ; cf. XVIII.

sur un compromis entre les idées prophétiques et les pratiques sacerdotales.

Rien, donc, n'était plus éloigné des conceptions prophétiques que la suppression pure et simple des sacrifices. Il faut descendre jusqu'aux Esséniens pour trouver une telle doctrine[1]; mais, dans le judaïsme même, ce fut l'œuvre de Titus et non le fruit d'un développement de la pensée juive. Dans la pratique, toutes les fois que les prophètes ont une part de responsabilité à prendre dans les événements du moment, ils se gardent de repousser les sacrifices. C'est notamment le cas de Jérémie en présence de la sécheresse[2]. Aussi l'interprétation qu'on donne généralement de la nouvelle alliance annoncée par ce prophète[3], marquée par une compréhension nouvelle de la loi divine nous paraît-elle erronée : cette nouvelle alliance n'implique nullement l'abolition des sacrifices[4]; mais leur meilleure utilisation.

Le différend entre prêtres et prophètes portait également sur la question d'origine des sacrifices complexes, legs d'une civilisation récemment acquise. Les prophètes se refusaient à admettre que la pratique de tels sacrifices par Israël fût antérieure à l'entrée en Canaan[5]. L'exil vit dispa-

1) L'abolition des sacrifices d'animaux chez les Esséniens ne dérive pas de l'enseignement des prophètes, mais probablement d'une forte influence pythagoricienne comme Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 4ᵉ éd., p. 679, l'admet à la suite de Zeller. La sentence que saint Epiphane, *Haer.*, XXX, 16 a relevée dans l'Evangile des Ebionites : « Je suis venu abolir les sacrifices et si vous ne cessez de sacrifier, la colère ne cessera pas sur vous », n'a rien de comparable avec les objurgations des prophètes qui tendent non à supprimer les sacrifices, mais à leur donner une plus haute valeur morale.

2) Voir ci-après chap. III, § 10.

3) Jérémie, XXXI, 31-34.

4) Comme paraît le supposer Lucien Gautier, *Introduction à l'Anc. Test.*, 2ᵉ édit., I, p. 420 : « Jérémie prend à l'égard des formes et des rites l'attitude la plus indifférente, au point qu'il semble les rejeter entièrement. » Tout au contraire, on peut estimer qu'en montrant pourquoi les sacrifices avaient échoué dans telle ou telle occasion, les prophètes ont sauvé l'institution, malgré les déboires qu'elle apportait si souvent aux fidèles.

5) Amos, V, 25 ; Jérémie, VII, 21-22 ; cf. ci-après, chap. II, § 4. On trouve dans Jérémie, VIII, 8, une allusion à une doctrine de Yahvé que le prophète combat.

raître les dernières difficultés : Ézéchiel, lui-même, reconnut la nécessité de fixer les prescriptions concernant le culte et il s'y employa avec plus d'ardeur que de méthode. Le travail fut repris avec une grande science et mené à bonne fin par l'auteur du Code sacerdotal qui, sur la plupart des points, ne fit que coordonner les rites anciens. Pendant un demi-siècle, le culte israélite subit une redoutable épreuve. Autant la foi dans les destinées de Juda et dans un prompt retour[1], animait les déportés de 597, autant après la ruine de Jérusalem en 586, la dépression morale fut profonde. Nul doute que, si la situation n'avait brusquement changé par l'apparition de Cyrus et l'octroi de son décret de libération (538), le culte de Yahvé n'eût sombré dans l'oubli comme beaucoup d'autres. Certes, des écrivains ardents soutenaient la foi d'un groupe de fidèles, mais la masse des exilés se laissait gagner peu à peu aux cultes babyloniens comme l'atteste le troisième Isaïe, même si l'on estime qu'il assombrit le tableau : « Si l'on égorge des taureaux (en même temps) qu'on tue des hommes, si l'on immole des agneaux et qu'on brise la nuque aux chiens, si l'on offre des oblations (*minḥa*) et en même temps le sang des porcs, si on brûle de l'encens et qu'on vénère des idoles, c'est qu'ils ont choisi leur voie et que leur âme se complaît dans leurs abominations[2]. » Le besoin, déjà ressenti par Ézéchiel, de conserver et même de restaurer des institutions qui menaçaient d'être irrémédiablement atteintes, conduisit le sacerdoce à grouper dans un même recueil les prescriptions concernant les sacrifices.

1) Jérémie, XXIV et XXIX. En 596, Jérémie (XXIX, 10) fixe à 70 ans le retour de l'exil et dispute violemment à ce sujet avec les autres prophètes qui annoncent un retour plus proche. Ce terme de 70 ans constitue un cycle ; cf. Isaïe, XXIII, 15. Mais Jérémie — comme d'ailleurs Isaïe — s'étant trompé dans ses prévisions, l'auteur postérieur qui a composé le morceau inséré dans Jérémie, XXV, 1-14, introduit une rectification en reportant la prophétie en 604. Dès lors, l'erreur n'est plus que de quelques années et la prophétie vaut en chiffre rond. Pour Ezéchiel, l'exil ne doit durer que 40 ans et même moins d'après les dernières prophéties.

2) Isaïe, LXVI, 3.

Ces points établis, nous résumerons en quelques mots la doctrine israélite touchant les sacrifices. L'idée de don, même de don alimentaire, est accessoire. Elle s'exprime dans la langue par différents vocables [1], mais ce n'est là qu'un point de vue étroit, tout à fait insuffisant pour expliquer la complexité des rites ou même simplement le choix des offrandes. La simple offrande est, selon l'expression hébraïque, un voile qu'on met devant les yeux de celui qui l'accepte [2]. Le sacrifice met en mouvement des énergies plus puissantes, surtout le sacrifice par excellence, c'est-à-dire le sacrifice sanglant : avec le sang, l'immolation met en liberté l'âme de la victime que le rite de la *semikha*, ou imposition de la main, a préalablement identifiée au sacrifiant. D'une part, cette âme libérée emporte le péché avec elle [3]; de l'autre, il se pratique une véritable alliance par le sang qui lie la divinité et amène sa bénédiction. Ces deux notions sont à ce point importantes qu'elles ont fini par dissocier le sacrifice sanglant primitif en sacrifice spécialement expiatoire et en sacrifice plus spécialement propitiatoire, destiné à lier la divinité, l'holocauste. Le sacrifice de communion joue le même rôle que ce dernier, mais à un degré moindre dans l'opinion sacerdotale ; toutefois, pour le fidèle, il avait l'avantage de bien mettre en évidence l'ancienne notion d'alliance et il lui

1) L'idée d'aliment est naturellement ancienne ; elle s'exprime notamment par le terme de « *leḥem* de Dieu » appliqué au sacrifice (*Lévit.*, III, 12 ; 16 et passim ; Ezéchiel, XLIV, 7 ; cf. Ezéchiel, XLI, 22). Bien que ce mot n'apparaisse pas dans les textes les plus anciens, cependant nous ne le croyons pas d'usage récent, car le *leḥem* de Dieu n'est pas seulement le pain, mais aussi les chairs du sacrifice. Cette expression remonte donc au temps où *leḥem* désignait l'aliment en général, *vivenda* ; chez les Arabes le mot (*laḥm*) fut spécialisé pour la viande et, chez les sédentaires, il désigna le pain.

2) *Gen.*, XX, 16. Pour *Gen.*, XXXIII, 10, voir plus loin, p. 73.

3) Bien qu'Ezéchiel, XVIII, 31 et XXXVI, 26, ne vise pas spécialement le sacrifice, il montre que se libérer du péché, c'est se faire une âme nouvelle ou, ce qui est synonyme, un cœur nouveau. On doit le comprendre non comme une métaphore mais, du moins anciennement, comme un fait réel, puisqu'on montre le péché amenant le dépérissement de l'individu ; cf. Ezéchiel, XXXIII, 10.

offrait une participation plus active. Aussi était-il le plus fréquemment employé, en même temps que le plus malaisé à réglementer. Les descriptions qu'on nous a conservées des sacrifices ne parlent pas de la prière ; mais celle-ci ne faisait pas défaut[1].

Comparable à l'holocauste, qu'elle rejoint par le rite de l'*azkara*, est la *minḥa* ou oblation non sanglante. Les libations de vin et les sacrifices d'encens jouent également leur rôle. Généralement une *minḥa* et une libation sont jointes à tout sacrifice sanglant, sauf l'expiatoire. Dans les cérémonies particulièrement importantes, on groupe deux ou trois sacrifices sanglants. La série complète sera, dans l'ordre d'exécution : sacrifice expiatoire, holocauste, sacrifice de communion. On parcourt ainsi une courbe ascendante et descendante, autrement dit on a une cérémonie essentielle et centrale, l'holocauste, avec rites d'entrée (expiatoire) et de sortie (communion). Cet ordre est constant. Quand il est troublé dans nos textes, quand l'holocauste est mentionné avant l'expiatoire, cela tient non seulement à une confusion de langage[2], mais aussi, semble-t-il, au fait que, si le sang de l'expiatoire doit être offert sur l'autel avant le sang de l'holocauste, cependant il est prescrit de brûler la graisse et les chairs de l'expiatoire sur l'holocauste, donc, en un certains sens, après.

1) Dans une cérémonie que II *Chron.*, XXIX, 20 et suiv., place sous Ezéchias, on nous dit (v. 27-28) qu'en même temps que l'holocauste, commencèrent le cantique à Yahvé et les trompettes avec accompagnement des instruments de David. Toute l'assemblée se prosternait, les chants s'élevaient et les trompettes sonnaient, et cela jusqu'à la fin de l'holocauste cf. l'*Ecclésiastique*, L, 18-21. Les trompettes accompagnent les holocaustes et les sacrifices de communion dans les grandes solennités ; cf. *Nombres*, X. Moins pompeux, mais aussi significatif est l'holocauste (sept taureaux et sept béliers) offert par les sept amis de Job, tandis que Job prie pour eux ; cf. Job, XLII, 8. Pour le sacrifice de communion, voir chap. I, III, 1, et le rite de l'*azkara* pour la *minḥa*. A basse époque, les trois prières de chaque jour correspondaient au sacrifice du matin, au sacrifice de l'après-midi et à celui du coucher du soleil ; cf. E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e édit., p. 350.

2) Confusion certaine dans le sacrifice du nazir, voir ci-après, chap. III, § 9.

Dans le sacrifice sanglant, il y a des portions de l'animal qui sont obligatoirement offertes sur l'autel. Ce ne sont pas, comme on le prétend à tort, les meilleures parts, mais celles qui sont supposées renfermer l'âme du patient, car ce dernier s'est identifié à la victime. L'ancienne conception populaire attribuant, comme nous croyons l'avoir montré, deux âmes à l'individu, respectivement localisées dans le sang et dans la graisse des intestins, ce sont ces éléments qu'on devra offrir obligatoirement. De l'identification du sacrifiant avec la victime, résulte encore que l'offrant doit être en rapport avec la condition sociale de l'offrant. Mais, à cela près, dans une même série, tous les sacrifices, voire les plus humbles, ont la même valeur et procurent le même bénéfice. Les victimes offertes sont par ordre d'importance : le taureau, le veau, le bélier, le bouc, tous mâles sans défaut. Quelques sacrifices autorisent les femelles de ces animaux et, comme substituts, le pigeon et la tourterelle. La valeur d'un sacrifice peut devenir exceptionnelle si l'offrande du sang, au lieu de se faire sur l'autel des holocaustes comme c'est la coutume, est portée à l'intérieur du sanctuaire sur les cornes de l'autel aux parfums. La combustion ou la consommation sont les procédés réguliers d'élimination de la matière du sacrifice.

L'importance et la gravité de ces opérations, le danger qu'elles présentent, tiennent à ce qu'elles mettent en mouvement l'âme même de l'individu et la portent au contact de cette force redoutable qu'est la divinité, force mal définie qu'on exprime par le terme de « sacré ». Il y a lieu d'insister sur la nature de ce concept que Robertson Smith a su dégager et que les dernières recherches en science des religions ont mis de plus en plus en valeur[1].

1) R. Smith, *The Religion of the Semites*. La première étude sérieuse sur la sainteté chez les Sémites est due à Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, Leipzig, 1878, qui se fondait sur la notion de « séparer, mettre à part » attribué à la racine *qadash ;* cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orientale*, V, p. 377 et suiv.

III. — La sainteté et ses degrés.

Les vocables « sanctifier, sainteté, sacré ou saint » ont fini par perdre à nos yeux leur signification réelle et pratique par suite du développement des idées purement morales. Nous n'avons plus conscience de la valeur dynamique ou potentielle qui les caractérise. « Déclarer saint[1] » quelqu'un ou quelque chose, les « rendre saints » ou les « sanctifier[2] » par des rites appropriés, c'est leur conférer une part plus ou moins importante de cette force que recèle le sacré et, par suite, c'est les rendre dangereux pour le profane qui n'a pas été élevé au même degré de sainteté. L'interdit est à ce point la caractéristique de la chose sacrée, que le verbe *qadash*, être saint, peut s'employer dans le sens de « être retiré de l'usage profane, être frappé d'interdit ». Il en est ainsi dans cette prescription du Deutéronome : « N'ensemence pas ta vigne de grains disparates, de crainte que la récolte entière ne soit frappée d'interdit (*tiqeddash*), à savoir la graine que tu auras semée et le produit de la vigne[3]. »

Toutefois, il n'est pas suffisant de regarder le *qodesh*, c'est-à dire le sacré ou la sainteté, comme défini par l'interdiction qui en est faite au profane, car l'interdiction est un effet, non la cause[4]. Le propre du *qodesh*, ce qui

1) *Qiddash, piel* de *qadash*. La proclamation de sainteté était notamment importante pour les cérémonies collectives, les temps sacrés. Ainsi pour les jeûnes s'étendant à tout le peuple : *qaddeshou ṣom* « proclamez saint un jeûne, consacrez un jeûne » ; cf. Joël, I, 14 et II, 15. Pour le terme discuté par Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 110 et suiv., *miqra qodesh*, le savant hollandais a raison sur le sens primitif, c'est la proclamation d'un temps sacré et c'est pourquoi elle se fait au début et à la fin de la fête. Cependant, cette proclamation est en même temps une invitation (*qara* est le terme technique pour l'invitation à un sacrifice), aussi peut-on traduire « convocation sainte ». D'autant plus que l'expression doit être un synonyme de *qaddeshou qahal* « déclarez sainte une assemblée », Joël, II, 16. Sur les rapports avec *'aṣeret*, voir chap. III, § 11, *in f.*

2) *Qiddash* et *hiqdish*, *piel* et *hiphil* du même verbe.

3) *Deutér.*, XXII, 9 ; cf. *Lévit.*, XIX, 19. Voir ci-après l'expression « profaner la vigne » signifiant : jouir de ses produits.

4) *Contra* Robertson Smith, *Relig. of the Semites*, p. 150 et l'école totémiste

détermine toutes ses propriétés, c'est la force incomparable qu'il possède et qu'il dégage, force qui vivifie ou qui tue, suivant que les rites vous ont mis en état d'en supporter ou non le contact. Pour le fidèle Israélite, son Dieu possédait cette vertu au plus haut point : « Ta voie, dit-il à Yahvé, est dans la sainteté[1]. » Yahvé se manifeste comme saint, c'est-à-dire prouve sa sainteté[2] par une action bienfaisante, notamment à l'occasion d'un sacrifice[3], en restaurant la puissance de son peuple[4] ou en lui faisant remporter la victoire[5]. Déclarer saint Yahvé[6], c'est le reconnaître capable de cette force merveilleuse ; c'est aussi en quelque mesure la déterminer. Pour en avoir douté, et avoir ainsi risqué de la faire échouer, Moïse et Aaron se virent privés de l'avantage de pénétrer dans la Terre promise. Toutefois, en dépit de leur mauvaise volonté, la sainteté de Yahvé se manifesta à Meriba comme une force capable de fendre le rocher et de faire jaillir les eaux[7].

Mais cette force qu'est la sainteté de Yahvé, primitivement de valeur physique et non seulement éthique, se révèle de la manière la plus impressionnante dans ses effets funestes : par sa seule vertu, elle brise les peuples et les rois les plus puissants[8] ; elle tue même instantanément par simple contact. Les Israélites le constatèrent lors de la

qui se contente de cette définition : « la sainteté est essentiellement une restriction du droit de l'homme dans le libre usage des choses », formule peu exacte qui n'explique rien. Les tentatives pour rattacher *qadash* à une racine « séparer » n'ont pas été heureuses.

1) *Psaumes*, LXXVII, 14.

2) Le verbe *qadash* au *niphal* avec Yahvé pour sujet.

3) *Lévit.*, XXII, 32 ; voir ci-après, chap. I, III, 7.

4) Ezéchiel, XX, 40-41 ; XXVIII, 25 ; XXXVI, 23 ; XXXIX, 27.

5) *Psaumes*, LXVIII, 18.

6) *Qadash* au *piel* qu'on traduit souvent : « sanctifier Yahvé » ; mais il faudrait alors compléter les définitions du verbe sanctifier par celle de « déclarer saint ».

7) Il faut comprendre *Deutér.*, XXXII, 51 : « En ne me déclarant pas saint (*piel*) au milieu des Israélites » ; *Nombres*, XX, 12 : « Vous n'avez pas cru en moi (les LXX n'ont pas *bi*) pour faire valoir ma sainteté (*hiphil*) aux yeux des Israélites. » De même *Nombres*, XXVII, 14, qui ajoute : « par les eaux ».

8) Ézéchiel, XXVIII, 22 (contre Sidon) ; XXXVIII, 16 et 23 (contre Gog).

triste expérience de Qoré et de ses compagnons : « Quiconque s'approche tant soit peu de la résidence de Yahvé est frappé de mort[1]. » Les Bethsamites sont encore plus précis : « Qui pourra subsister en présence de Yahvé, ce Dieu si saint[2] ? » Moïse lui-même ne peut voir, sans courir les plus graves dangers, la face de Yahvé[3].

Si la conception d'Israël comme peuple saint, et par suite séparé des autres peuples[4], est une notion théologique relativement récente[5], celle du Dieu saint[6], en tant que Dieu puissant[7], est très ancienne. Non seulement on la trouve dans Isaïe qu'elle éclaire singulièrement[8] et dans Osée[9]; mais elle appartient au fonds commun des peuples sémi-

1) *Nombres*, XVII, 28. Les pelles à encens, qui subsistent après l'embrasement, sont imprégnées de la force divine et devenues sacrées.

2) I Samuel, VI, 20. L'expression *aron 'ouzzeka*, arche de ta force (*Ps.*, CXXXII, 8 et II *Chr.*, VI, 41) est parallèle à *aron ha-qodesh*.

3) *Exode*, XXXIV, 20.

4) *Lévit.*, XX, 26. Les Israélites sont arrivés à cette notion en se persuadant que leur sainteté était d'un potentiel différent de celle des autres peuples. C'est ce qu'a bien compris Calvin, *Instit.*, 269 : « Les lavemens et sacrifices par lesquels les Juifs se sanctifioyent à Dieu, les séparoyent d'avec les gentils. »

5) Elle est récente parce qu'elle ne peut s'accorder avec le concept ancien de sainteté qui constitue un état rationnel d'isolement au regard de la nature entière. Il a fallu que ce concept s'atténuât pour arriver à le considérer comme s'étendant, d'une façon permanente, à tout le peuple. Cela nous montre à quel point le livre de l'Alliance (*Exode*, XX, 22 — XXIII, 33) a été remanié et transformé par la doctrine postexilique.

6) A. Fridrichsen, *Hagios-Qados ; Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte*, Christiania, 1916 ; cf. *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1917, I, p. 375 et suiv.

7) Que la force soit le concept dominant, très anciennement attaché à la divinité, il n'y a rien qui puisse surprendre ceux qui ont suivi les progrès de l'histoire comparée des religions. Mais en ce qui concerne spécialement les Sémites, cette valeur se retrouve dans l'emploi du vocable El, soit comme nom propre, soit comme appellatif, soit dans ses nombreuses formes dérivées dont certaines, mises au pluriel, constituent des sortes d'abstraits (le pluriel de majesté de nos anciens grammairiens). Ce n'est pas le lieu d'en donner toutes les preuves, mais elles surabondent.

8) Isaïe, V, 16 ; *passim*. Le passage Isaïe, VI, 3 : « Saint, saint, saint est Yahvé-Ṣebaot ! Toute la terre est pleine de sa gloire » est particulièrement intéressant, non seulement par le parallélisme établi entre la sainteté et la gloire, mais aussi parce qu'il nous conserve une formule liturgique de haute époque.

9) Osée, XI, 9.

tiques et spécialement des Cananéens. Quands ils entrèrent en rapport étroit avec les Grecs, les Phéniciens adoptèrent le terme *hagios* comme équivalent grec de cette notion, tandis que les Grecs usaient eux-mêmes de préférence du terme *hiéros*. Les Israélites hellénisants empruntèrent aux Phéniciens leur traduction. De sorte que, comme l'ont établi MM. Clermont-Ganneau et Franz Cumont, quand il se rencontre dans une inscription comme épithète divine, *hagios* décèle, presque à coup sûr, une influence sémitique [1],

La force mystique que désignent les vocables *qodesh* et *qadosh* a donc fini par se concentrer pour l'Israélite en Yahvé ; elle constitue son essence par ses propriétés surhumaines. Elle détermine chez le fidèle la « crainte de Yahvé », impose les règles du culte, fournit une classification des lieux et du temps, entraîne toute une série d'ordonnances qui s'étendent à la vie entière, à l'alimentation comme au vêtement, enfin elle domine les idées morales. Ainsi, du concept « Yahvé source de toute sainteté » découlent les développements cultuels, théologiques et éthiques qui ont constitué le judaïsme ; mais, primitivement, la force mystique était éparse ou attachée à des représentations diverses et c'est pourquoi le monothéisme n'est pas à l'origine, mais constitue l'aboutissement d'une longue évolution. Miriam, la prophétesse, exprime simplement sa foi dans une sainteté de Yahvé, ou force divine, supérieure à celle des autres dieux [2] :

> Qui t'égale parmi les dieux [3], ô Yahvé ;
> Qui est comme toi puissant [4] par la sainteté ?

Il suffit d'ouvrir un recueil de textes religieux assyriens pour y trouver des formules identiques [5].

1) Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orientale*, II, p. 104 ; Fr. Cumont, *les Religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édit., p. 179 et suiv.

2) *Exode*, XV, 11. Même notion dans *Ps.*, LXXVII, 14.

3) Comparer *Exode*, XVIII, 11.

4) Comparer « les eaux puissantes » d'*Exode*, XV, 10. Dans ce chap. de l'Exode, la comparaison des versets 6 et 11 atteste l'équivalence de la force et de la sainteté.

5) Ainsi F. Thureau-Dangin, *l'Exaltation d'Istar*, dans *Revue d'Assyriologie et*

Les récits, dont les rédacteurs bibliques émaillent la description du rituel, servent à démontrer combien cette sainteté de Yahvé est redoutable et avec quelles précautions il faut l'approcher. Elle imprègne notamment le « nom » divin. D'où l'interdiction qui interviendra, tardivement il est vrai, de prononcer le nom des dieux. Celui de Yahvé ne pourra être prononcé sans danger que dans le temple[1], parce que là les prêtres sont élevés à un degré de sainteté suffisant pour supporter le contact de la sainteté du nom. Mais une erreur rituelle dans le sanctuaire est fatale à qui la commet. Quand Nadab et Abihou, fils d'Aaron, apportent un feu profane à Yahvé, ils sont frappés de mort et Moïse explique à leur père que cet événement vérifie la parole de Yahvé : « Je veux être sanctifié par ceux qui m'approchent et glorifié à la face de tout le peuple ! » Du moins, est-ce ainsi qu'on a coutume de traduire[2] un texte qui est autrement significatif et qu'il faut lire :

Quand on m'approche, je manifeste ma sainteté,
et devant tout le peuple, je suis glorifié[3].

Ainsi, selon l'expression de *Nombres*, XVIII, 7, le sacré frappe de mort le profane[4]. Les rites ont pour objet de pro-

d'Arch. orient., t. XI, p. 150 : Anu, le saint et le grand, dont la parole est sans fin, les grands dieux, en assentiment et prière, se courbent devant lui comme des faucilles... O Anu, ton ordre sublime passe avant tout autre... »

1) Sur la question du prononcé du nom de Yahvé dans la bénédiction : *Nombres*, VI, 22-27 ; cf. E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*, II, 4e édit., p. 355.

2) On traduit encore : « Je serai sanctifié dans ceux qui m'approchent et je serai glorifié devant tout le peuple. » Kittel, *Realencyclop.*, de Hauck, VII, p. 572 comprend : « pour ceux qui se tiennent près de moi (les prêtres), je me montre saint et devant tout le peuple je me montre glorieux ». Il nous semble que la parole de Yahvé doit s'appliquer directement à l'événement rapporté et en fournir l'explication ; la traduction de Kittel ne répond qu'imparfaitement à ces conditions.

3) *Biqerobay 'eqqadesh ve-'al-penè kol-ha-'am 'ekkabed.* La seconde proposition est subordonnée à la première. La même idée exprimée avec le terme « puissance » dans *Ps.*, LXXVII, 15.

4) De même *Nombres*, IV, 10. Comparer la crainte qu'éprouve Néhémie, qui n'est pas prêtre, à s'enfermer dans le sanctuaire, Néhémie, VI, 11.

téger les personnes ou les objets contre les effets funestes de cette force redoutable, et même de la canaliser pour en tirer des effets salutaires. L'expérience a conduit à distinguer plusieurs degrés dans le sacré. Les prêtres s'attachent tout particulièrement à cette étude et en instruisent le peuple : « Ils enseignent à mon peuple, dit Yahvé, à discerner le sacré du profane, ils lui feront connaître la distinction du pur et de l'impur[1]. » D'une façon générale, les textes permettent de noter quatre valeurs principales des êtres et des objets : impur (*ṭamè*), pur (*ṭahor*), sacré (*qodesh*) et sacro-saint (*qodesh qodashim*). On passera, sans subir d'atteinte grave, d'un de ces états à l'autre, grâce aux pratiques rituelles (*ḥouqqim* ou *ḥouqqot*) que suivent les fidèles et aux instructions divines (*torah*, plur. : *torot*) que conservent les prêtres[2].

Actuellement, nous distinguons la pureté morale, la pureté rituelle et la pureté physique ; mais l'ancien Israélite les confondait absolument. Avec le temps, la pureté morale s'est détachée de la pureté rituelle, puis la pureté physique. Jamais, dans l'Ancien Testament, le vocable « impur » ne correspond à la notion que nous rendons par le mot « sale ». Si parmi les rites qui, de l'état impur, font passer à l'état pur, un des plus employés consiste en des ablutions d'eau, ce n'est pas dans l'intention d'opérer un simple lavage. On s'en rend compte, en premier lieu, par le fait que le rite de purification ne comporte pas seulement une ablution, mais encore, et même dans les cas les plus simples, un temps déterminé fixé comme interdit. L'impureté légère vous rend impur jusqu'au soir, en dépit des ablutions pratiquées. De plus, pour que l'eau ait un pouvoir lustral efficace, il ne suffit pas qu'elle soit propre, il faut encore que ce soit une eau de source, une eau courante[3] ou prise dans une grande

1) Ezéchiel, XLIV, 23 ; cf. Ezéchiel, XXII, 26 ; *Lévit.*, X, 10.
2) Voir ci-dessus, p. 10 et suiv.
3) Le fragment d'un évangile non canonique qu'ont publié, en 1908, Grenfell et Hunt (cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1908, p. 538 et suiv. et Jacquier,

masse d'eau ; on la caractérise alors par le terme significatif d' « eau vivante [1] », nous dirons de l'eau vive. Cette observation nous fait comprendre certaines prescriptions touchant le pur et l'impur qui, à première vue, semblent fantaisistes et qui sont, au contraire, logiquement déduites.

Ainsi, c'est grâce à son puissant pouvoir purificateur, qu'une grande masse d'eau ou une source ne sera pas déclarée impure si le cadavre d'un reptile y tombe [2]. Par contre, si l'eau est en petite quantité, étant donnée la facilité avec laquelle elle se charge de la souillure — propriété par laquelle s'affirme sa vertu purificatrice — elle sera souillée par ce même cadavre et elle souillera ensuite tout ce qu'elle touchera. On en conclut que la petite quantité d'eau contenue dans un vase ou en contact avec des aliments ou une plante sera souillée par le cadavre d'un reptile et souillera à son tour le vase, l'aliment ou la plante [3]. Nous verrons, d'ailleurs, que les propriétés purificatrices de l'eau sont renforcées, à l'occasion, par certains procédés qui permettent d'obtenir l'eau d'expiation ou eau lustrale [4].

Que la notion de pureté morale soit sortie du concept de la pureté rituelle, il suffit pour s'en convaincre de rappeler

ibid., 1918, p. 118) ne témoigne que d'une connaissance littéraire, notamment d'après *Lévit.*, XI, 32 et suiv., de ces eaux courantes considérées comme purificatrices, mais il en tire habilement partie. Nous disons que sa connaissance du rituel juif est purement littéraire, parce qu'il imagine un grand prêtre « pharisien » du nom de Lévi (?), une piscine du nom de David, qu'il croit naïvement que les vases sacrés sont exposés à la vue de tous (les explications qu'on a tentées ne sont pas soutenables) et que tout le détail marque l'ignorance des lieux.

1) *Genèse*, XXVI, 19 ; *Lévit.*, XIV, 5, 50 (voir la lustration dans le cas de la lèpre, ci-après, chap. III, § 6). C'est bien le principe de vie qui agit dans l'eau de même que dans la semence qu'un cadavre impur ne suffit pas à souiller ; cf. *Lévit.*, XI, 37. Robertson Smith, *Relig. of Semites*, a le premier montré que l'eau considérée comme la demeure d'un être divin était le développement d'une conception plus ancienne où l'eau était regardée comme un organisme vivant d'une vie propre. Plus tard, on n'envisagera plus que le procédé mécanique de l'eau entraînant la souillure et on aboutira à l'explication savante de Michée, VII, 19 : « tu plonges [nos] péchés dans les profondeurs de la mer » où, en effet, toutes les eaux aboutissent.

2) *Lévit.*, XI, 36.

3) *Lévit.*, XI, 34 ; 38.

4) Voir ci-après, chap. III, § 7.

des images telles que : « Lave-moi à grandes eaux de mon iniquité, purifie-moi de mon péché [1] » ou : « Je répandrai sur vous des eaux pures, afin que vous soyez purs [2]. »

La purification n'est souvent que le premier degré dans l'accession à la sainteté. C'est pourquoi, passer de l'état impur à l'état pur se dit aussi se sanctifier [3]. Sanctifier [4] ou se sanctifier [5], c'est élever quelqu'un ou quelque chose, ou soi-même, d'un degré dans l'échelle : impur, pur, sacré, sacro-saint ; c'est imprégner ou s'imprégner plus ou moins de force divine. On y parvient au moyen des cérémonies préparatoires au sacrifice [6], à une fête [7] ou à tout grand événement [8] qui, comme la fête, devient un temps sacré [9]. Il faut entendre que, ces jours-là, le peuple est considéré comme étant dans un état de sainteté particulière qui arrête toute activité profane ; aussi, s'y prépare-t-il par des purifications généralement pratiquées la veille [10]. Dans tout cela, il n'y a rien de particulier au culte de Yahvé ; il en allait exactement de même dans les autres cultes [11].

La conséquence immédiate de la sanctification est de séparer rigoureusement l'objet ou la personne, ainsi élevés d'un degré, d'avec les objets ou les personnes restés au degré inférieur, en particulier, de séparer le sacré du profane. On observera, toutefois, que si le passage s'établit de l'impur au pur, l'objet sanctifié n'est pas écarté de l'usage profane, mais lui est, au contraire, restitué [12]. Le terme qui

1) *Psaumes*, LI, 4.
2) Ezéchiel, XXXVI, 25.
3) Très net dans II Samuel, XI, 4.
4) *Qadash*, au *piel* ou au *hiphil*.
5) Le même verbe à l'*hitpael*.
6) I Samuel, XVI, 5 ; *Nombres*, XI, 18 ; Job, I, 5. Sophonie, I, 7, est très caractéristique, car, visant les purifications préparatoires à un sacrifice de communion, il dit que c'est Yahvé qui sanctifie ceux qu'il appelle au sacrifice.
7) Notamment le sabbat.
8) Josué, III, 5 ; VII, 13 ; I *Chron.*, XV, 12.
9) Aussi, la date frappée de sainteté par ce grand événement devient-elle souvent soit un deuil périodique, soit une fête commémorative.
10) Isaïe, XXX, 29 : « La nuit d'être consacré à la fête ».
11) Isaïe, LXVI, 17.
12) II Samuel, XI, 4. Nous verrons ci-après qu'il n'y a profanation que

marque qu'un objet est, d'une façon absolue, enlevé à l'usage profane est le mot *ḥerem* [1] qui est de l'ordre du sacro-saint [2].

Un objet ou une personne sont consacrés, notamment consacrés à Yahvé (*qadosh le-Yahvé*) lorsque le passage au saint ou au sacro-saint est définitif. Une autre expression, *qodesh le-Yahvé*, « sainteté appartenant à Yahvé », marque encore plus fortement l'appartenance à la divinité et au temple [3]. Mais le sacerdoce israélite n'a pas cherché à se réserver la notion de sainteté ; l'eût-il voulu, que les désastres d'Israël et de Juda renforçant l'autorité des prophètes ne le lui eussent pas permis. Il s'est donc efforcé d'étendre la sainteté à la communauté entière [4]. C'est pourquoi il a pris soin d'en fixer les obligations rituelles et morales tout en s'attachant à en répandre l'observance : « Soyez saints parce que je suis saint, moi Yahvé, votre Dieu [5]. »

L'inverse de sanctifier est profaner (*ḥillel*) ; c'est abaisser le degré de sainteté (ou de pureté) d'un objet, d'une personne [6], de la communauté ou de tout ce qui touche à la divinité. Profaner un temps sacré, comme le sabbat, c'est ne pas se maintenir dans l'état de sainteté que comporte cette période. La personne qui agit ainsi mourra parce qu'elle ne pourra pas supporter le contact avec le sacré que cette période intensifie : « Vous observerez le sabbat, car

dans le cas du passage à l'état profane par dégradation. Pour des comparaisons plus étendues, voir A. Van Gennep, *les Rites de passage*.

1) Correspond au *ḥaram* arabe qui a le sens de sacré, interdit, et s'oppose à *ḥalâl*, profane, licite.

2) Primitivement ce qui était *ḥerem* devait être détruit ou affecté au sanctuaire. Dans le code sacerdotal (*Nombres*, XVIII, 14), on l'affecte régulièrement au prêtre.

3) *Exode*, XXVIII, 36 (voir ci-après à propos de la coiffure du prêtre) ; cf. Esdras, VIII, 28, où les prêtres sont assimilés au trésor du temple ; Jérémie, II, 3 qui vise Israël en tant que prémices de Yahvé.

4) Ainsi *Nombres*, XVI, 3. La mention de la « race sainte » dans Isaïe, VI, 13 est des plus suspectes.

5) *Lévitique*, *passim*.

6) L'expression *ḥalila li* ou *leka*, « loin de moi (cette pensée) » ou « de toi », signifie textuellement : cela est profane pour moi ou pour toi, c'est-à-dire par rapport à moi ou à toi.

c'est (un temps) sacré pour vous. Celui qui le profane mourra certainement [1]. » Se profaner ou être profané, c'est donc passer de l'état saint ou sacro-saint à l'état profane (pur ou impur) ou passer de l'état pur à l'état impur. Dans les sacrifices, les rites de sortie ont pour objet de faire passer sans heurt de l'état saint à l'état profane.

La profanation joue un grand rôle dans les rites agraires. La terre est considérée comme chargée de puissance sacrée sous des formes diverses, notamment celle de l'esprit de la végétation, du *genius loci*, etc. D'où les rites qui permettent la récolte et l'usage de cette récolte. Dès lors, on conçoit que jouir des produits de la terre puisse s'exprimer par le vocable « profaner [2] ».

Mais autant la profanation est utile pour restituer objets ou personnes à la vie ordinaire, autant on doit l'éviter pour les objets ou les êtres consacrés. Dans la langue religieuse, profaner le nom de Yahvé est souvent synonyme de mal en user avec les sacrifices [3]. Tout particulièrement, le prêtre doit éviter de se profaner et par-dessus tout le prêtre-oint ou grand-prêtre qui concentre en lui les forces vitales de la communauté et en qui, nous le verrons, ces forces entrent en contact avec le sacré ou puissance divine, notamment quand il pénètre dans le Saint des saints. Par exemple, pour que sa sainteté ne risque pas d'être atteinte par l'impureté du cadavre, il ne pourra approcher de son père ou de sa mère à leur mort, ni même sortir du sanctuaire [4].

Ainsi, l'impur et le sacro-saint apparaissent comme deux forces opposées et souvent aussi redoutables. Nous n'examinerons pas la question, si controversée [5], de savoir si la distinction est relativement tardive. On peut relever des

1) *Exode*, XXXI, 14.

2) Spécialement « profaner le vignoble » : *Deutér.*, XX, 6 ; XXVIII, 30. L'exemple Jérémie, XXXI, 5, est douteux.

3) *Lévit.*, XXII, 2-3 ; Malachie, I, 12.

4) *Lévit.*, XXI, 10 et suiv.

5) Pour cette discussion, voir Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2ᵉ édit., p. 141 et suiv.

variations dans la classification et reconnaître que tel objet sacro-saint a été rejeté, à un moment donné, dans la classe de l'impur. La *qedesha* (assyrien : *qadishtu*) ou prostituée sacrée en fournit un exemple typique. Primitivement, elle procédait de la force sacrée du sanctuaire et ce n'est qu'avec le progrès des idées morales, qu'elle a vu diminuer son rôle au point de devenir un objet de mépris. De même, telle divinité est devenue un démon et la sanctification qu'elle procurait a été considérée comme une souillure[1]. Parfois, il s'est produit une simple confusion de langage entre l'impur et le sacré, tous deux retirant également l'objet de l'usage profane[2]. On voit, en dehors de ce dernier cas, que la distinction entre sacré et impur est le produit d'une classification certainement très ancienne, tout au moins chez certains peuples, entre forces irrémédiablement mauvaises et forces présumées bonnes bien que dangereuses à manier.

Quoi qu'il en soit, le sacerdoce s'est soigneusement attaché à dresser des listes de l'impur et du sacro-saint. Dans le Code sacerdotal, sont classés comme sacro-saints : la tente d'assignation ou plus exactement le *debir* ou réduit renfermant l'arche et séparé du reste du *naos* ou *hekal* par un voile (*paroket*)[3], la table aux pains de proposition et ses accessoires, donc les pains eux-mêmes[4], le candélabre et ses accessoires, l'autel aux parfums, l'autel aux holocaustes avec tous ses ustensiles, la cuve aux ablutions avec son

1) Cette impureté est assimilée à celle d'une véritable prostitution. Elle s'étend aux hauts-lieux, où cependant on adorait Yahvé, et inversement le temple est considéré comme souillé par les adeptes des autres cultes.

2) Robertson Smith, *Rel. of the Semites*, p. 117 et d'autres savants à sa suite, ont fait trop de cas des indications rabbiniques signalant que le contact des livres saints rendait les mains impures. Il n'y a là qu'une confusion de langage. La note juste est donnée par Ed. König, *Realencycl.*, de Hauck, XVI, p. 579.

3) Ainsi est séparé le saint du sacro-saint dans la reconstitution du sanctuaire primitif qu'imagine le Code sacerdotal, *Exode*, XXVI, 33-34. En réalité, nous le verrons ci-après, une porte fermait le *debir* : I *Rois*, VI, 16 ; VII, 50 ; VIII, 6 ; II *Chron.*, IV, 22 ; V, 7.

4) *Lévit.*, XXIV, 9. Sur la contradiction avec I Samuel, XXI, 5 ; voir chap. I, II, 4.

support[1]. Il faut ajouter à cette liste le parfum réservé à Yahvé, du moins ce qui en est mis devant l'arche[2], le *ḥerem*[3] et les parties du sacrifice qui ne sont pas brûlées dans la *minḥa*, le *ḥaṭṭat* et l'*asham*[4]. Ézéchiel déclare sacro-saint tout le terrain du temple, mais ce n'est là qu'une opinion personnelle ou une hyperbole, en tout cas un simple projet[5]. En réalité, seule, était élevée au rang de sacro-saint la cour intérieure du temple : les prêtres devaient y consommer les sacrifices sacro-saints[6]. Cette énumération suffit à montrer qu'il y a encore des degrés dans le sacro-saint suivant la destination des objets et le plus ou moins de contact qu'ils ont avec le *qodesh*. Dans un même objet, comme par exemple l'autel, la force sacrée se concentre aux angles supérieurs dont la forme incurvée, ainsi qu'on le voit sur de nombreux autels de Phénicie ou de Syrie, leur a valu l'appellation de cornes de l'autel. Mais ce vocable ne vise pas seulement la forme ; en tant que synonyme de force et de puissance[7], il exprime que le sacré se concentrait en ces points. Une propriété du sacro-saint est de rendre saint tout ce qui le touche[8] ; par suite, saisir les cornes de l'autel, c'est devenir sacré, c'est-à-dire intangible[9]. Cette propriété commande les rites d'élimination de la matière des sacrifices. Ainsi pour la *minḥa*, le *ḥaṭṭat* et l'*asham* : 1° les portions qui ne sont pas brûlées seront

1) Enumération dans *Exode*, XXX, 29 ; XXIX, 37.

2) *Exode*, XXX, 36.

3) *Lévit.*, XXVII, 28.

4) Pour ces trois sacrifices : Ezéchiel, XLII, 13 (cf. XLIV, 13) ; *Nombres*, XVIII, 9 ; *Lévit.*, VI, 10-11 ; XXI, 22 ; Esdras, II, 63 ; Néhémie, VII, 65 ; II *Chron.*, XXXI, 14. Spécialement pour la *minḥa*, *Lévit.*, II, 3 ; 10 ; X, 12 ; pour le *ḥaṭṭat*, *Lévit.*, X, 17 ; XIV, 13 ; pour l'*asham*, *Lévit.*, VII, 1 ; 6 ; XIV ; 13.

5) Ezéchiel, XLIII, 12 ; cf. XLV, 3 ; XLVIII, 12.

6) *Nombres*, XVIII, 10. Pour la *minḥa*, *Lévit.*, X, 12, précise « à côté de l'autel ».

7) I *Rois*, XXII, 11 ; Michée, IV, 13.

8) *Exode*, XXX, 29. Voir ci-après, chap. I, IV, 4.

9) I *Rois*, I, 50-53 et I *Rois*, II, 28-34 où le Roi passe outre ; mais ce sacrilège amène le changement du premier prêtre. Comparer l'expression « la corne de mon salut », *Psaumes*, XVIII, 3.

consommées exclusivement par les prêtres; 2° ceux-ci devront les consommer dans un lieu saint; 3° les vases de cuivre ayant contenu ces aliments seront soigneusement lavés; les vases de terre seront brisés[1]. Pour la *minḥa*[2] et le *ḥaṭṭat*[3] du prêtre, considérés comme encore plus sacrés, rien ne peut être consommé, tout doit être brûlé. Pour certains *ḥaṭṭat*, l'élimination consiste à chasser l'animal (oiseau ou bouc émissaire)[4]. Par contre, la matière du sacrifice de communion n'étant que sainte pourra être éliminée, pour la plus grande part tout au moins, par les fidèles.

IV. — Le prêtre et ses vêtements rituels.

Le prêtre lui-même, qui est saint de par sa consécration[5], ne peut aborder le sacro-saint sans accumuler les rites protecteurs et purificatoires[6]; ces derniers le hausseront temporairement à l'état de sacro-saint. Nous allons examiner rapidement les conditions que le prêtre doit remplir, les purifications auxquelles il doit se soumettre, les vêtements spéciaux qu'il doit revêtir; nous laisserons de côté les prescriptions qui font partie de la description même des sacrifices.

Le prêtre, qui doit pratiquer le sacrifice ou pénétrer dans le sanctuaire jusque dans le *debir*, pour le service du culte et pour consulter la divinité[7], n'aura aucun défaut cor-

1) Prescriptions particulièrement précises pour le *ḥaṭṭat*, les mêmes pour l'*asham*. Voir plus loin la description de ces sacrifices.

2) *Lévit.*, VI, 12-16.

3) *Lévit.*, VI, 23.

4) Cela répond au rite des anciens Arabes lorsqu'ils abandonnaient les parts de la victime aux bêtes sauvages; cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 121.

5) *Exode*, XXIX, 21; *Lévit.*, XXI, 7-8.

6) *Lévit.*, XVI, 2; *Exode*, XIX, 22.

7) Ce sont les fonctions principales du prêtre; cf. *Lévit.*, XXI, 17-23; *Nombres*, XVIII; *Deutér.*, XXXIII, 8-11. Même définition dans I Samuel, II, 28: monter à l'autel de Yahvé, offrir à Yahvé les parfums, porter l'éphod en sa présence. En dehors de ces fonctions, le prêtre enseigne au peuple les règles du culte, voir ci-dessus, p. 10 et 35.

porel[1]. Si un accident le rend impropre à ces fonctions, il continuera cependant à se nourrir des sacrifices car, ainsi que nous le verrons et contrairement à la théorie qui définit la consommation de la matière des sacrifices comme le point culminant du sacrifice, c'est là un rite secondaire, un rite de sortie dont l'objet est d'assurer l'élimination des chairs sacrées[2]. Mais on exige toujours que le prêtre soit pur[3]. Les prescriptions de pureté entraînent des restrictions pour son mariage[4] et des obligations pour sa famille[5].

Au moment où il prend son service, le prêtre doit pratiquer des ablutions : lavage des mains et des pieds[6] ; à cela sert la cuve d'eau près de l'autel. Il doit s'abstenir de vin, car cette boisson pourrait le troubler dans l'accomplissement des rites[7]. Il revêt un vêtement rituel qui le protège comme une armure lorsqu'il approche de l'autel ou entre dans le tabernacle ; le texte est formel : il y va de sa vie[8]. Aussi ce vêtement, dont certains éléments ont de plus un rôle actif, notamment quand le prêtre interroge la divinité, est-il décrit avec minutie. Il consiste d'abord en un caleçon de lin (*miknesè-bad*)[9] sur lequel on passe une tunique étroite de lin fin (*kouttonet*)[10]. D'après Josèphe, cette tunique était d'une seule pièce[11]. Elle est maintenue par une ceinture richement brodée (*abeneṭ*)[12] qui, d'après la

1) *Lévit.*, XXI, 17 et suiv.
2) Voir ci-après, chap. I, I, 3.
3) *Lévit.*, XXII, 1 et suiv. ; cf. Ezéchiel, XLIV, 25 ; 31.
4) *Lévit.*, XXI, 7-15 ; Ezéchiel, XLIV, 22 ; cf. Emil Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, 4e édit., t. II, p. 281 et suiv. Restrictions dans les rites de deuil, *ibid.*, p. 283.
5) *Lévit.*, XXI, 9 ; XXII, 12 et suiv.
6) *Exode*, XXX, 17-21 ; XL, 31-32. Les textes de basse époque dans E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e édit., p. 340.
7) *Lévit.*, X, 9 ; Ezéchiel, XLIV, 21. Textes de basse époque dans Schürer, *ibid.*
8) *Exode*, XXVIII, 43. La bibliographie concernant le vêtement du grand-prêtre et du prêtre est donnée par Schürer, *ibid.*, p. 319 et 339.
9) *Exode*, XXVIII, 42.
10) *Exode*, XXVIII, 39.
11) Josèphe, *Antiq.*, III, 7 ; cf. Jean, XIX, 23.
12) *Exode*, XXVIII, 39 ; XXXIX, 29.

tradition rabbinique, pendait sur le devant et se terminait par des nœuds tombant presque sur les pieds. La ceinture se retrouve dans le costume des prêtres syriens [1].

Le prêtre ou grand-prêtre, qui pénétrait dans le sanctuaire, revêtait encore la robe de l'éphod (*me'il ha-ephod*), vêtement sans manche et terminé par des grenades entremêlées de sonnettes d'or dont le bruit lui permettait d'entrer dans « le Saint en présence de Yahvé » et d'en sortir sans que mort s'ensuive [2]. Nous démêlons mal la valeur de ces attributs ; cependant, nous savons que la grenade était un symbole sacré extrêmement répandu. Quant aux clochettes, leur valeur magique est attestée par de nombreuses comparaisons d'où sir Frazer a conclu qu'elles avaient ici pour objet soit de chasser les démons soit d'attirer l'attention de la divinité [3]. Il n'est pas nécessaire d'opter entre ces deux explications [4], elles se complètent. Toutefois, le texte biblique insiste sur le rôle des clochettes au moment où le prêtre entre et sort; c'est d'ailleurs à ce moment surtout que les clochettes se font entendre. Il semble donc que le prêtre cherche principalement à protéger son état de sainteté contre les mauvaises influences qui peuvent se dissimuler à l'entrée du sanctuaire. C'était une propriété générale des instruments de musique que d'écarter les esprits malins [5]. Les grenades et les clochettes alternaient probablement dans une frange nouée dont il faut rapprocher la prescription pour tout Israélite de nouer en une sorte de frange le coin de son vêtement [6], ce qui correspond assez bien à ce que nous voyons sur les monuments assyriens ; cette pratique avait donc une valeur religieuse [7].

1) Voir Fr. Cumont, *Etudes syriennes*, p. 261.
2) *Exode*, XXVIII, 31-35 ; XXXIX, 22-26.
3) Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, III, p. 446 et suiv.
4) Comme fait, par exemple, Baudissin, dans *Realencycl.*, de Hauck, VI, p. 10 et suiv.
5) I Samuel, X, 16 ; 23.
6) *Nombres*, XV, 38 et suiv.: *ṣiṣit* ; *Deutér.*, XXII, 12 : *gedilim* ; Matthieu, XXIII, 5 ; IX, 20 ; XIV, 36.
7) Cette valeur religieuse est notée par *Nombres*, XV, 39 où il faut lire

Sur cette robe était attachée par une ceinture une sorte de justaucorps, l'éphod, auquel étaient fixées deux pierres d'onyx enchâssées d'or et gravées des noms des douze tribus[1]. Le pectoral, dit du jugement (*ḥoshen mishpaṭ*), fait au métier, ornait le devant de l'éphod. Douze pierres précieuses y étaient fixées sur quatre rangs représentant encore les douze tribus. L'appareil divinatoire, le fameux et énigmatique *ourim* et *toummin*, était joint au pectoral[2].

On a fait de nombreuses hypothèses[3] sur cet appareil, et nous devons nous y arrêter un instant, car son emploi est toujours précédé d'un sacrifice et il n'est pas indifférent de se rendre compte de la relation qu'on établissait entre les deux rites. Le texte fondamental porte : « Tu joindras au pectoral du jugement l'*ourim* et *toummin* pour qu'il soit sur

le-'ot, un signe, au lieu de *le-ṣiṣit*. La comparaison avec les monuments assyriens a déjà été faite par Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, VI, p. 11 ; cf. Benzinger, *ibid.*, X, p. 524.

1) *Exode*, XXVIII, 4 et suiv. ; XXXIX, 2-7. Cet éphod en étoffe précieuse est à distinguer de l'éphod de lin que portaient communément les prêtres ou les principaux serviteurs du temple ; cf. I Samuel, XXII, 18.

2) *Exode*, XXVIII, 15 ; 30 ; XXXIX, 8-21.

3) Nous rappellerons les principales : celle de Munk, *Palestine*, p. 176, rééditée de Spencer, célèbre théologien anglais du XVIIe siècle, d'après laquelle l'*ourim* et *toummim* était une figure analogue aux *teraphim*. Les passages invoqués indiquent au contraire que ce sont là des objets distincts ; cf. Osée, III, 4 ; *Juges*, XVII, 5 ; aussi *Juges*, VIII, 27, avec la correction que nous proposons ci-après, chap. IV, § 6 ; Ezéchiel, XXI, 26-27. Le fait d'accepter tel quel le passage *Juges*, VIII, 27 semble avoir faussé l'augmentation de Kautsch, dans *Realencycl.*, de Hauck, XX, p. 332-333 et l'avoir amené à une conclusion quelque peu compliquée opposant, pour la définition de l'éphod, le Code sacerdotal aux autres textes. Sur les hypothèses peu vraisemblables de Foote et de Sellin, qui du moins font de l'éphod un vêtement, voir W. Lotz, *Realencycl.*, de Hauck, XXIII, p. 426. On a renoncé depuis longtemps à l'ingénieux rapprochement avec *Re*, le dieu solaire égyptien et *Tme*, la Vérité ou à celui du même ordre proposé par Hommel, *Altisraël. Ueberliferung*, p. 282 et suiv. La table des sorts babylonienne portée sur la poitrine pourrait n'être pas sans analogie ; cf. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2e éd., p. 450. Reprenant une idée de Vatke, acceptée en partie par Benzinger, et la développant, W. R. Arnold, *Ephod and Ark* (*Harvard Theological Studies*), 1917, identifie l'ephod avec l'arche. A notre avis, il y est entraîné par la même erreur qui a décidé Munk. Le sort se tire généralement devant l'objet, idole, trône ou *naos*, où loge la divinité, mais il faut éviter de confondre cet objet avec l'appareil divinatoire lui-même.

le cœur d'Aaron lorsque celui-ci pénétrera (dans le Saint des saints) en présence de Yahvé[1]. » Le pectoral était une pièce d'étoffe en forme de carré d'une palme de côté ; on la pliait en deux pour constituer une sorte de poche. A l'extérieur, cette poche portait les douze pierres précieuses enchâssées d'or représentant les douze tribus ; l'*ourim* et *toummin* ne pouvait se placer qu'à l'intérieur[2].

Dès lors, la manière la plus simple qu'on peut imaginer pour tirer le sort[3], était de déposer dans le pectoral deux objets, probablement deux pierres[4], portant chacune un signe différent dont l'un avait une valeur positive, l'autre une valeur négative. Une tradition du temps de Josèphe semble conserver le souvenir de ces deux pierres, mais par confusion avec les pierres qui ornaient extérieurement le pectoral[5]. Sans méconnaître combien il est aventuré de pousser plus loin l'hypothèse, nous inclinons à penser que les signes, distinguant les deux pierres, étaient les lettres *aleph* et *tav*, la première et la dernière lettre de l'alphabet. La valeur magique de ces lettres est attestée. Les mots *ourim* et *toummim* peuvent n'avoir été imaginés que tardivement, comme développement des lettres *aleph* et *tav*[6]. Un passage des LXX explique comment on procédait à ce tirage au sort : si l'on tire *ourim*, cela désignera Saül et

1) *Exode*, XXVIII, 30a. Il faut éviter de traduire avec le samaritain : « tu mettras sur le pectoral ». La fin du verset est peut-être une glose.

2) Munk, *Palestine*, p. 176 dit bien que l'*ourim* et *toummim* était placé « dans le creux du pectoral ». Voir la démonstration décisive de Kautsch, dans *Realencycl.*, de Hauck, XX, p. 329.

3) Dans l'antiquité israélite, la divinité répondait régulièrement à une consultation par songes, ou bien par l'Ourim et Toummim ou encore par la voix des prophètes. Saül, ne recevant de réponse d'aucune de ces manières, consulte une pythonisse ; cf. Samuel, XXVIII, 6 et suiv. Les devins sont en marge du culte.

4) Souvent admis depuis Ewald.

5) Josèphe, *Archaeol.*, III, 8, 9. L'usage de tirer au sort était fort répandu, comparer l'exemple rapporté par Ezéchiel, XXI, 27.

6) Nous expliquons par là l'incertitude dans laquelle on est sur le sens de ces vocables. Si on les considère, avec Ed. König, comme un pluriel d'abstraction, on peut comprendre : lumière et intégrité. Les LXX traduisent δήλωσις καὶ ἀλήθεια, révélation et vérité. Le caractère artificiel de ces vocables est très net.

Jonathan ; si l'on tire *toummim*, c'est le peuple qui sera désigné [1].

Il y a lieu d'expliquer maintenant comment on se représentait l'action de Yahvé dans cette consultation par le sort. Notre texte fournit une indication précieuse en spécifiant que l'*ourim* et *toummim* est mis dans le pectoral pour se trouver sur le cœur d'Aaron, lorsque celui-ci se présentera devant Yahvé. Nous verrons plus loin que l'âme particulière qu'on nomme *rouaḥ*, distincte de l'âme végétative ou *nephesh*, a pour siège le sang et par suite le cœur. La *rouaḥ* est mise en liberté dans le sacrifice au moment de l'immolation. En parcourant les degrés successifs de sanctification que marquent les rites sacrificiels lorsqu'on consulte la divinité, la *rouaḥ* du sacrifiant arrive, par l'intermédiaire du prêtre, au contact de la divinité. On peut admettre, dans le cas de l'*ourim* et *toummim*, que le contact s'établit dans le cœur du prêtre : là aboutit la demande du fidèle et là se fait la réponse que l'*ourim* et *toummim* recueillera.

Pour achever la description du prêtre, il nous reste à indiquer ce qui concerne la coiffure [2]. Elle se composait d'une mitre ou turban (*miṣnephet*) de fin lin. Le grand-prêtre ceignait en plus un bandeau d'or appelé *ṣiṣ* [3] sur lequel étaient gravés les mots : « Sainteté appartenant à Yahvé [4]. » On explique que cela lui permettait de porter les fautes et les infractions rituelles des Israélites [5]. Il faut comprendre que, par analogie avec ce qui se passe pour la victime du sacrifice, ces fautes s'accumulent sur la tête du grand-prêtre. Le bandeau d'or et son inscription rappelaient à la

1) I Samuel, XIV, 41. Le texte massorétique est abrégé.

2) D'après Ezéchiel, les prêtres ne doivent ni se raser les cheveux, ni les laisser croitre incultes, mais les tailler.

3) Le sens de *ṣiṣ* est fleur ou rosace (I *Rois*, VI, 18 et suiv.) Si le diadème a reçu ce nom, c'est que sa décoration habituelle consistait en rosaces. De *ṣiṣ* on a tiré le verbe dénominatif *yaṣiṣ*, rayonner, briller. Comparer *qaran*, dénominatif de *qeren*, corne.

4) Voir plus haut, p. 38 et ci-après, à propos de nazir, chap. III, § 9.

5) *Exode*, XXVIII, 36-39 ; XXIX, 6 ; XXXIX, 30-31.

divinité la consécration particulière dont cette tête avait été l'objet en recevant l'onction.

Aucune indication n'est fournie en ce qui concerne la chaussure, parce qu'il allait de soi que les prêtres officiaient pieds nus [1]; mais il est recommandé aux officiants de se laver les pieds comme les mains « pour ne pas mourir [2] ».

L'acte de revêtir des vêtements spéciaux rentre d'abord dans la catégorie des rites de purification, car enlever les vêtements profanes, c'est déjà se dégager d'une partie de ses péchés [3]. D'autre part, les vêtements rituels constituaient une véritable cuirasse contre les forces redoutables qui émanaient de la divinité ; enfin, certains éléments, notamment le pectoral, jouaient un rôle actif. On conçoit dès lors qu'on définisse le grand-prêtre comme celui « sur la tête duquel aura été répandue l'huile d'onction et qu'on aura investi du droit de porter les vêtements (sacrés) [4] ».

Mais, précisément, par la raison qu'ils sont mêlés aux rites, les vêtements se chargent de sainteté et les prêtres devront, après avoir officié, les déposer dans les salles du sanctuaire « pour ne pas mettre le peuple, par leurs vêtements, dans un état de consécration [5] ».

V. — Le temple de Salomon et son mobilier.

On ne peut pas toujours situer exactement les pratiques sacrificielles dans le temple. Les renseignements sur le

1) Enlèvement des chaussures prescrit dans un lieu saint : *Exode*, III, 5 ; Josué, V, 16. Cela résulte aussi de *Lévit.*, VIII, 23 et suiv. Textes de basse époque dans Schürer, *loc. cit.*, p. 339.

2) *Exode*, XXX, 17-21.

3) Le récit qui illustre le mieux ce point de vue se trouve dans Zacharie, III, où l'ange de Yahvé dit au grand-prêtre Josué, après lui avoir fait quitter ses vêtements souillés : « Vois, je te débarrasse de tes péchés en te faisant revêtir d'habits de prix. » Même si l'on admet que cette phrase est un commentaire, son importance n'en est pas diminuée et elle définit exactement le rite. Le plus souvent, on se contente de laver ses vêtements.

4) *Lévit.*, XXI, 10.

5) Ezéchiel, XLIV, 17-19. Cette pratique est générale ; il y a des gardiens préposés aux vêtements dans le temple de Ba'al, II *Rois* X, 22.

sanctuaire de Jérusalem sont fragmentaires en ce qui concerne le temple de Salomon et le second temple construit au retour de l'exil, également pour le temple d'Hérode. Les renseignements plus circonstanciés fournis par le Code sacerdotal sur le Tabernacle au désert, tout comme ceux concernant le temple préconisé par Ézéchiel[1], sont d'une utilisation délicate, puisque ni l'un ni l'autre de ces monuments n'a jamais existé.

La description du temple de Salomon que nous conserve le livre des Rois est des plus précieuses, malgré le mauvais état du texte et les remaniements ou additions qu'il a subis. Comme nos versions n'en laissent rien paraître[2] et qu'elles ne peuvent qu'égarer ceux qui les consultent, nous en donnons ci-après la traduction telle que les recherches critiques récentes permettent de l'établir, en limitant l'annotation au strict nécessaire.

I *Rois*, VI, 1. Salomon construisit le temple consacré à Yahvé[3].

37. Les fondations du temple de Yahvé furent établies la quatrième année (du règne de Salomon) au mois de *ziv*.

38. Et le temple fut achevé dans tous ses détails et ses dispositions,

1) Sur l'erreur commise par les archéologues et les architectes qui utilisent les données d'Ezéchiel pour restaurer le temple, voir notre article : *Des fouilles à entreprendre sur l'emplacement du temple de Jérusalem*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 1919, I, p. 319. Lucien Gautier, *Introduct. à l'A. T.* 2e édit., p. 451, note 1, observe : « Quand les savants modernes entreprennent de reconstituer le temple de Jérusalem, ils trouvent dans Ezéchiel, où il s'agit d'un édifice qui n'a jamais été construit, plus de lumières que dans les détails fournis sur le temple de Salomon par les livres des Rois et des Chroniques. » La remarque est exacte, mais c'est en même temps la condamnation de toutes les restitutions proposées.

2) Le seul savant qui, avant de tenter une reconstitution archéologique, ait procédé à la critique du texte est le P. Vincent, *la Description du temple de Salomon*, dans *Revue Biblique*, 1907, p. 515-542. Elle doit servir de base à une restitution monumentale à paraître dans l'ouvrage en cours de publication : *Jérusalem*. Nous avons naturellement utilisé encore les divers commentaires, notamment celui de Benzinger, *Die Bücher der Könige* (*Hand-Commentar* de Marti), 1899, et l'édition de la Bible de R. Kittel.

3) La suite de ce verset : « quatre cent quatre-vingts ans (LXX : quatre cent quarante) après la sortie d'Egypte des Israélites, dans le mois de *ziv* qui est le deuxième mois, dans la quatrième année de son règne sur Israël », est de basse époque ; elle est tirée des versets 37-38 qu'on doit rétablir ici, comme le montre la version grecque.

la onzième année, au mois de *boul*[1]. On mit sept ans à le construire

2. Le temple que le roi Salomon érigea à Yahvé avait soixante coudées de long, vingt de large et trente de haut[2].

3. L'*elam*[3] devant le *hekal*[4] avait vingt coudées de long, dans le sens de la largeur du temple, et dix coudées de large dans le sens de la longueur[5] de l'édifice.

Pour employer des termes plus familiers, le temple de Salomon comprenait un *pronaos* dit *elam*, un *naos* ou *hekal* et un *adyton* ou *debir* dont il sera question plus loin. Les mesures données par le verset 2, sont évidemment des mesures totales. On a cherché à les faire cadrer avec les chiffres d'Ézéchiel en considérant, par exemple, la largeur comme prise d'une muraille à l'autre. Mais les données d'Ézéchiel ne sont pas acceptables : elles conduisent à donner à l'édifice une longueur totale de 51 mètres, alors que la distance entre le rocher sacré, *eṣ-ṣakhra*, et le bord occidental de l'esplanade intérieure du temple n'est que de 50 mètres. Or, on s'accorde à placer l'autel aux holocaustes sur le rocher sacré et il faut admettre entre ce rocher et l'entrée du temple, qu'on sait être orientée à l'est[6], un certain espace libre pour les cérémonies, notamment les processions, qui se déroulaient autour de l'autel[7].

1) Un copiste a ajouté : « qui est le huitième mois ».

2) Les LXX portent : quarante coudées de long, vingt de large, vingt-cinq de haut.

3) Il s'agit du *pronaos*. Lire ici et ailleurs : *elam* au lieu de *oulam* car les LXX portent αιλαμ, en accord avec l'assyrien *ellamu* ; cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2e édit., p. 32. L'erreur semble due simplement à la confusion graphique entre *yod* et *vav*.

4) Lire avec certains mss. grecs *ha-hekal*, au lieu de *hekal ha-bait*.

5) On s'accorde à lire : *'al-penè* [*orek*] *ha-bait*.

6) L'orientation E.-O. du temple résulte de certaines indications de détail, ainsi de la disposition au nord et au sud (de part et d'autre) de l'entrée du temple, qui est affectée plus loin aux colonnes Yakin et Bo'az. Cette orientation est confirmée par Ezéchiel, XLIII, 1 et suiv. ; XLIV, 1 et suiv. ; Josèphe, *Antiq.*, VIII, 3, 2. Il faut rigoureusement repousser les conclusions qu'en a tirées Nissen, *Orientation*, p. 65. Il n'est même pas probable que cette orientation soit influencée par le prototype égypto-phénicien. C'est une règle des nomades du désert de Syrie d'orienter leur tente vers l'est ; voir ci-après, chap. I, I, 2 et comparer les dispositions de l'autel de Pétra.

7) Voir Joël, II, 17 ; Ezéchiel, VIII, 16, et *Revue de l'Hist. des Religions*, 1919, I, p. 324.

14[1]. Ayant achevé la bâtisse, Salomon
4. Munit l'édifice de fenêtres grillagées[2].
5. Il construisit des étages[3] contre le mur de l'édifice, tout autour du *hekal* et du *debir*; il y établit des chambres[4].
6. L'appartement[5] inférieur avait cinq coudées de large, celui du milieu six coudées et le troisième sept coudées, parce qu'on avait bâti en retrait le pourtour extérieur du temple afin de ne pas en entamer les murs[6].

Les dimensions fournies par le verset 6 sont des dimensions intérieures ; l'auteur veut expliquer une particularité assez rare, celle d'appartements qui s'élargissaient à chaque étage. L'ensemble de l'édifice est, en plan, fort analogue à celui que présentent les temples égyptiens. Ainsi, le temple de Khonsou, élevé par Ramsès III et ses successeurs au cours du douzième siècle avant notre ère[7], offre essentiellement les mêmes éléments : une cour donne accès à une salle hypostyle formant *pronaos ;* de là on pénètre dans le *naos ;* enfin, on trouve un *adyton*. Des chambres sont disposées tout autour de ces deux derniers éléments. Par contre, l'organisation des temples assyro-babyloniens est toute différente. On observera encore que, si les termes *elam* et *hekal* dérivent de vocables assyriens, par contre le mot *debir* ne se prête pas à un rapprochement avec l'assyrien. Quant à l'orientation est-ouest, elle ne dérive pas

1) Insérer ce verset à cette place avec de bons mss. des LXX. Le désordre que les copistes ont apporté dans le texte a eu pour conséquence de priver de leur sujet les verbes qui suivent : il munit, il construisit.
2) Traduction douteuse. Nous biffons *sheqouphim* et lisons *ḥaloni*[*m*] *aṭoumim* par analogie avec Ezéchiel, XL, 16 ; XLI, 16 ; 26.
3) Biffer avec les LXX : *et-qirot ha-bait sabib.*
4) C'est probablement là qu'il faut situer la chambre des lits dont il est question à propos d'Athalie, II *Rois*, XI, 2. Le passage correspondant d'Ezéchiel, XLI, 5 et suiv., est en très mauvais état. Cela tient à ce qu'il a subi des modifications et additions successives pour l'harmoniser avec le livre des *Rois ;* de là aussi son développement anormal.
5) Lire probablement *ha-ṣela'* ; LXX : πλευρά. Le P. Vincent maintient le texte massorétique,
6) Le mur était construit en retrait à chaque étage et s'élargissait à mesure qu'on descendait pour porter les poutres des planchers.
7) Voir le plan dans Maspero, *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique*, II, p. 552.

nécessairement, nous l'avons vu, de la coutume égyptienne[1].

8[2]. L'entrée de l'appartement inférieur[3] se trouvait dans l'aile droite du temple, de là on montait par un escalier à palier[4] à l'étage du milieu, et de celui-ci au troisième.

Ézéchiel mentionne une entrée sur la façade nord, une autre sur la façade sud[5]. Si notre texte ne mentionne que cette dernière, c'est qu'elle avait une importance particulière. On remarque encore aujourd'hui, à l'occident de la *ṣakhra*, un escalier qui descend directement de l'esplanade intérieure — la plus élevée — à l'esplanade qui enveloppe cette dernière; on peut conjecturer qu'il en était de même dans l'antiquité : un escalier, probablement plus étroit, conduisait directement, des appartements disposés autour du temple, dans la ville. Cela explique l'entrée ménagée dans l'aile sud du temple.

9. Il acheva de construire le temple et le couvrit[6] de cèdre.

10. Il construisit l'édifice latéral contre tous (les murs) du temple; sa hauteur était de quinze[7] coudées. (Cet édifice) était joint au temple par du bois de cèdre.

16[8]. Il revêtit de panneaux de cèdre l'espace de vingt coudées for-

1) Voir ci-dessus, p. 50, n. 6.

2) Le verset 7 : « On n'employa que des pierres saines de la carrière dans la construction du temple; ni marteau, ni hache, ni aucun instrument en fer ne fut entendu dans le temple durant sa construction », paraît être une réflexion du rédacteur.

3) Lire ainsi avec les LXX et le targoum, au lieu de l'appartement du milieu.

4) On traduit généralement « escalier tournant », ce qui ne paraît pas en situation à cette haute époque.

5) Ezéchiel, XLI, 11.

6) Le sens de « couvrir » proposé par le P. Vincent vaut mieux que « lambrisser ». Pour l'opinion contraire, voir le commentaire de Benzinger. Biffer *gebim ou-sederot*, glose qui manque aux bons mss. des LXX.

7) Correction souvent proposée au texte massorétique qui porte « cinq », le rédacteur pensant vraisemblablement à la hauteur de chaque étage.

8) Les versets 11-13 n'appartiennent évidemment pas à la source ancienne. Ils manquent d'ailleurs aux bons mss. des LXX. Le verset 14 doit être reporté après le verset 3. Le verset 15, qui manque à certains mss. des LXX, est un simple raccord.

mant l'arrière-corps du bâtiment, depuis le sol jusqu'aux poutres[1] et il constitua le *debir*[2].

17. L'espace de quarante coudées[3] constituait le *hekal* en avant[4] du *debir*.

20[5]. Le *debir*[6] avait vingt coudées de long, vingt de large et vingt de haut[7].

21. Il fit l'autel de cèdre[8] devant le debir et il le recouvrit d'or.

L'école de critique biblique se refuse à identifier cet autel avec l'autel aux parfums, elle y voit la table des pains de proposition. On semble y avoir été entraîné par la démonstration de Wellhausen, dont on trouvera plus loin la réfutation[9], qui ramenait à une basse époque l'usage de l'encens dans le culte israélite. On cherche, d'autre part, un appui dans Ézéchiel qui ne mentionne pas l'autel aux parfums, mais simplement la table des pains de proposition à l'entrée du *debir*[10]. C'est toujours la même erreur de méthode, qui conduit à reconstituer le temple de Salomon par

1) Lire *qirot* avec les LXX.

2) Le mot *debir* est glosé par « saint des saints ». On admet généralement depuis Benzinger, ainsi le P. Vincent, que la seconde partie du verset : *va-yiben lo mi-bait li-debir* est un développement du rédacteur. On fait valoir que ce passage est d'explication grammaticale difficile. C'est possible, mais il faut prendre garde que nous connaissons mal la langue architecturale.

3) Biffer avec les bons mss. des LXX et la Vulgate les mots *ha-bait hou*.

4) Lire avec plusieurs mss. des LXX et la Vulgate *li-phenè ha-debir*.

5) Le verset 18 manque à certains mss. des LXX et paraît un développement ultérieur : « Le cèdre, à l'intérieur du temple, portait des coloquintes et des fleurs sculptées ; le tout était en cèdre, la pierre n'apparaissait pas. » Le verset 19 est une remarque du rédacteur : « Le *debir* avait été disposé à l'intérieur du temple pour recevoir l'arche d'alliance de Yahvé. »

6) Biffer *ve-li-phenè*.

7) Nous supprimons « et il le recouvrit d'or pur », exagération évidente qui s'inspire peut-être du verset suivant. Il se peut aussi que le rédacteur ait été influencé par les embellissements successifs ; cf. II *Rois*, XVIII, 16.

8) Ces mots sont pris au verset précédent. De plus, au lieu de *va-yeṣaph*, il faut lire avec les LXX *va-ya'as*. De bons mss. grecs ne mentionnent pas le cèdre. Biffer avec ces mss. tout le début du verset 21 jusque et y compris *be-ratiqot zahab*.

9) Ci-après, chap. I, vi.

10) Nous expliquerons plus loin, chap. I, ii, 4, la conception d'Ezéchiel et l'évolution dont elle témoigne.

une vision d'Ézéchiel. Au regard de ces arguments, dont le premier est manifestement erroné et le second bien fragile, on peut opposer la mention catégorique, dans I *Rois*, VII, 48, de l'autel d'or, c'est-à-dire l'autel aux parfums, à côté de la table des pains de proposition. On écarte trop facilement ce témoignage en prétendant que l'autel d'or a été inséré ici tardivement. Car, outre que les versions concordent avec le texte massorétique, il faut admettre, si l'on a ainsi corrigé le verset 48 du chapitre VII, que la même correction a été introduite dans le verset 21 du chapitre VI. Cette correction est invraisemblable si, comme le croit Eerdmans, l'autel des parfums n'existait pas dans le second temple[1].

23[2]. Il fit pour le *debir* deux *keroub* en bois d'olivier[3].

26. L'un des *keroub* avait dix coudées de hauteur ; de même le second *keroub* (23) avait dix coudées de haut.

24. L'une des ailes du *keroub* avait cinq coudées, l'autre également cinq : dix coudées d'une extrémité des ailes à l'autre.

25. Dix coudées également pour l'autre *keroub;* même dimension et même forme pour les deux *keroub*.

27[4]. Il plaça les *keroub* au milieu du temple intérieur[5]. Ils étendaient leurs ailes[6] de sorte que l'aile d'un (*keroub*) touchait le mur et celle du second *keroub* le mur opposé, tandis que les autres ailes se touchaient, aile contre aile, au milieu du temple.

28. Il recouvrit d'or les *keroub*.

1) Eerdmans, *Das Buch Leviticus* (*Altt. Studien*, IV) p. 28 et suiv., tend à démontrer que l'autel des parfums a bien existé dans le temple de Salomon. Disparu avec l'arche, dont il était en quelque sorte solidaire, à la chute de Jérusalem, il n'aurait plus été réinstallé. Pour l'opinion contraire, voir E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e édit., p. 342, note 17.

2) Le verset 22 a tous les caractères d'une addition du rédacteur; la seconde partie manque dans certains mss. grecs. Le rédacteur récapitule sa source avec les additions qu'il y a introduites : « Il revêtit d'or le temple entier, dans son ensemble, et recouvrit d'or tout l'autel qui était [devant] le *debir* ».

3) Le demi-verset 23^{b} est placé à la fin du verset 26 qui doit être reporté ici, comme l'a proposé Stade.

4) Le verset 26, nous l'avons vu, est à insérer dans le verset 23.

5) Autre dénomination du *debir* ou *adyton*.

6) D'après les LXX.

29. Sur tous les murs du temple, tout autour[1], il tailla en bas-relief des *keroub*, des palmettes, des rosaces, au dedans comme au dehors[2].

Les *keroub* sont des génies ailés qui tantôt gardent l'entrée du jardin d'Éden[3], et tantôt gardent l'arche[4]. Ces acolytes de la divinité ont un aspect composite. Ézéchiel nous les décrit comme alternant avec les palmettes sur les murs du temple et ayant deux faces, l'une de lion, l'autre d'homme[5]. Les ailes dont ils sont munis leur permettent de se déplacer rapidement à travers l'espace; notamment ils véhiculent la divinité[6]. Ils rappellent les figures semblables qui gardent l'entrée des palais assyriens et circulent le long des parois en répandant l'eau lustrale qui chasse les mauvais génies; mais les tentatives pour tirer le vocable *keroub* d'un terme assyrien ne sont pas décisives. Le rapprochement onomastique semble mieux fondé avec les γρύπες ou griffons dont les représentations sont extrêmement répandues dans le bassin de la mer Égée dans la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère[7]. On peut admettre que ces deux vocables dérivent d'un même terme égéen. C'est à Chypre que les Phéniciens ont dû emprunter ce motif décoratif, où il est spécialement associé à la palmette; de là, ils le transportèrent à Jérusalem.

1) Lire *mesabib*, au lieu de *mesab*. Sur ce dernier terme, voir notre étude sur *le Cantique des cantiques. Essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, p. 42 et suiv.

2) Ce verset nous paraît devoir être conservé; il ne mentionne rien que de naturel. Il n'en va pas de même du verset suivant 30: « Il revêtit d'or le sol du temple au dedans comme au dehors », simple addition du rédacteur qui se décèle par une exagération évidente et par la répétition de certains termes empruntés au verset précédent.

3) *Genèse*, III, 24.

4) C'est le cas dans les descriptions du temple du livre des *Rois*, de l'*Exode* et des *Chroniques*.

5) Ezéchiel, XLI, 18-19.

6) Ezéchiel, IX, 3; cf. X et XI; II Sam., XXII, 11.

7) Voir nos *Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 2e édit., p. 313, 328.

Le terme *timora* que nous rendons par palmette, est un diminutif de *tamar*, palmier. Au cours des transformations décoratives amenées par la stylisation, cet élément a pu prendre des formes diverses. Quant aux *pheṭourè ṣiṣim*, ce ne sont certainement pas des guirlandes, élément décoratif de basse époque. La racine *phaṭar*, qu'on trouve notamment en arabe, a le sens de « fendre » ; il s'agit plutôt de fleurs épanouies, de rosaces.

Nous arrivons à la description des portes du sanctuaire.

31. Pour la porte du *debir*, il fit des vantaux en bois d'olivier, le linteau et les pieds-droits en bois de cyprès[1].

32. Sur les deux vantaux en bois d'olivier, il sculpta des images de *keroub*, des palmettes et des rosaces ; il recouvrit d'or les *keroub* et les palmettes.

33. De même pour l'entrée du *hekal*, il fit des pieds-droits carrés[2] en bois d'olivier.

34. Et deux vantaux en bois de cyprès composés chacun de deux panneaux mobiles.

35. Il y grava des *keroub*, des palmettes et des rosaces avec un revêtement d'or qui s'appliquait sur la gravure.

36. Il construisit la cour intérieure avec trois assises de pierres de taille et une assise de poutres de cèdre[3].

Après le récit de la construction du temple, l'auteur passe à celui du palais royal, puis il revient au temple pour décrire les principaux ustensiles du culte. Nous y rencontrerons les mêmes difficultés dues au mauvais état du texte et à l'oubli dans lequel tomba de bonne heure la signification exacte des termes techniques.

1) La fin du verset est incompréhensible. Nous pensons que *ḥamishit* est une déformation de *beroshim :* il semble qu'à la suite de quelque désordre introduit à cette place, on ait essayé de rétablir le texte sur le modèle offert par la fin du verset 33. Nous restituons : [*ve-*]*ha-'ayil* [*ve-*]*mezouzot* [*'aṣè beroshim*]. Il faut entendre que les *mezouzot* ou pieds-droits étaient en bois de cyprès ; on ne spécifie pas pour le linteau.

2) D'après les LXX.

3) Suivant la remarque du P. Vincent, il s'agit ici d'une enceinte légère avec armature en bois sur un soubassement de pierre, destinée à entourer la cour intérieure.

I *Rois*, VII, 13. Le roi Salomon fit venir Hiram[1], de Tyr.
14. Il était fils d'une veuve de la tribu de Nephtali[2] et son père était tyrien, ouvrier en cuivre. Lui-même était plein de science et d'habileté, s'entendant à tous les travaux du cuivre. Il se rendit auprès du roi Salomon et exécuta tous ses travaux.

Nous avons là un renseignement très précis et singulièrement important touchant l'habileté des artisans phéniciens dans le travail du métal. Quelques figurines, qui peuvent remonter à cette époque ou sont même plus anciennes, attestent le développement de la technique du bronze en Phénicie et dans les régions voisines.

15. Il coula en fonte[3] les deux colonnes de cuivre dont l'une était haute de dix-huit coudées, et un fil de douze coudées mesurait le tour de l'autre[4]. [Chaque colonne, qui était creuse, avait une paroi épaisse de quatre doigts[5].]
16. Il fit ensuite deux chapiteaux en cuivre, pour les poser sur le sommet des colonnes ; ces chapiteaux avaient chacun cinq coudées de hauteur[6].
17. Il fit deux[7] *sebaka* pour couvrir les chapiteaux[8] qui surmontaient les colonnes ; une *sebaka*[9] sur un chapiteau, une *sebaka* sur l'autre[10].

1) II *Chron.*, II, 12 porte Ḥouram-abi. Cette forme ne se rencontrant pas ailleurs, certains exégètes admettent qu'elle est originale. Il est plus probable que *abi* est ici un titre « maître », du type de *rabbi*, et s'appliquant aux artisans. Le rédacteur des *Chroniques* l'aura ajouté à Ḥouram pour le distinguer du roi de Tyr son homonyme.
2) Les *Chroniques* rattachent cette femme à la tribu de Dan.
3) On peut lire avec les LXX : *va-yiṣoq*, au lieu de *va-yaṣar*.
4) Les dimensions paraissent exagérées, bien que confirmées par II *Rois*, XXV, 17 que reproduit Jérémie, LII, 21.
5) Passage rétabli d'après certains mss. grecs et Jérémie, LII, 21.
6) Même exagération dans les dimensions que pour la hauteur des colonnes, II *Rois*, XXV, 17 ne compte que 3 coudées ; mais le passage correspondant de Jérémie, LII, 22, porte cinq.
7) D'après les LXX ; voir ci-après la restitution du verset tout entier.
8) Lire avec les LXX : *le-kassot et-ha-kotarot* que les massorètes ont maladroitement reporté au verset 18. Nous verrons ci-après, dans le commentaire, ce qu'il faut entendre par une *sebaka* et comment il faut interpréter en architecture le terme « couvrir ».
9) Lire ainsi avec les LXX, au lieu de *shibe'a*.
10) Le texte de ce verset est à rectifier comme suit : [*va-ya'as shetè*] *sebakim le-*[*kassot et*] *ha-kotarot asher 'al-rosh ha-'ammoudim* [*ou-sebaka*] *la-koteret ha-eḥat* [*ou-sebaka*] *la-koteret ha-shenit.*

18[a]. Puis il fabriqua des grenades [1] en deux rangées qui entouraient l'une des *sebaka* [2] ;

20[b]. Deux cents [3] grenades autour de la *sebaka*.

18[b]. Il fit de même pour la seconde *sebaka* [4].

19. Les chapiteaux [5] qui surmontaient les colonnes étaient entièrement [6] travaillés en forme de lis sur quatre coudées [7].

21. Il dressa les colonnes à l'entrée (*elam*) du *hekal* [8], donna à la colonne de droite le nom de Yakin et à celle de gauche celui de Bo'az [9].

22 [10]. Ainsi fut achevé le travail des colonnes.

Les reconstitutions qui ont été proposées pour les colonnes Yakin et Bo'az ne paraissent pas heureuses. Il est vrai que le texte est très mal conservé ; non seulement il s'est chargé de gloses, mais les copistes n'y comprenant plus rien ont arbitrairement changé l'un par l'autre les termes : colonne, grenade et *sebaka*. Une grande obscurité tient encore à l'oubli dans lequel est tombé de bonne heure le terme technique *sebaka*. Les LXX l'ayant traduit mot à mot

1) Lire : *ha-rimmonim*.

2) Biffer avec les LXX : *le-kassot et-ha-kotarot asher 'al-rosh ha-rimmonim* (à lire : *ha-'ammoudim*) qui a glissé ici du verset précédent.

3) Jérémie, LII, 23, donne « cent », chiffre plus acceptable ; mais qui n'est pas plus assuré.

4) Nous lisons ainsi l'ensemble de ces versets : (18[a]) *va-ya'as et-ha-[rimmonim] ou-shenè ṭourim sabib 'al-ha-sebaka ha-eḥat* (20[b]) *ve-ha-rimmonim matayim sabib 'al-ha-[sebaka]* (18[b]) *ve-ken 'asa la-[sebaka] ha-shenit*. Quant à 20[a], nous n'en pouvons rien tirer ; ce paraît être une glose du verset 19.

5) Insérer l'article.

6) Lire : *koullam* avec Klostermann ou encore *be-qoumat* « sur une hauteur de ».

7) Ce verset n'est évidemment pas à sa place. Les LXX le reportent après le verset 21 ; ce qui n'est pas plus heureux. La place naturelle serait après le verset 16 où nous le retrouverions si, comme quelques critiques le pensent, c'était une simple glose. Il est plus probable que le rédacteur l'a tiré d'une autre source ; cela expliquerait son mauvais agencement dans le récit.

8) Détermination plus précise que celle de II *Chron.*, III, 15 et 17 où l'on se contente de dire devant le *hekal*. Si les colonnes avaient été placées immédiatement devant le *hekal*, on n'aurait pas *le-elam*, mais *be-elam*.

9) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, II, p. 143, nous paraît avoir bien vu que ces deux termes composaient une phrase ; mais nous inclinons à traduire différemment, en nous fondant sur ce que certains mss. grecs portent *Ba'az* et *Yakoun* : « Par la force, il affermit ». Le sujet serait Yahvé.

10) La première partie du verset : « Le sommet des colonnes était travaillé en forme de lis » est une répétition du verset 19.

par δίκτυον, filet, ont été suivis par les commentateurs modernes qui ont imaginé un réseau de bronze, muni de grenades, emboîtant les chapiteaux des colonnes. Mais, si variées que soient les combinaisons offertes par les monuments antiques, nous ne connaissons rien qui réponde à une telle conception.

Dans le désordre du texte, un fait ressort avec évidence, c'est que les colonnes placées à l'entrée du temple se composent de trois éléments : le fût, le chapiteau et un élément dit *sebaka*. On ne peut guère concevoir le dispositif que sous l'aspect d'une superposition, et, de fait, le texte se plie aisément à cette hypothèse par quelques redressements très simples. En tout cas, rien n'impose l'idée d'un enveloppement du chapiteau par la *sebaka ;* en architecture « couvrir » signifie « surmonter ». Il est logique qu'une colonne, constituant un élément architectonique indépendant, se compose d'un fût, d'un chapiteau et d'un couronnement ; celui-ci est la *sebaka*. Ce terme devait exprimer la complication du décor de cet élément. On peut se faire une idée de cet agencement en considérant, par exemple, les chapiteaux chypriotes. Les exemplaires qu'on possède sont d'assez basse époque, mais ils dérivent notamment des deux stèles-piliers si fréquentes à l'entrée des temples égyptiens, et l'on peut admettre que les Phéniciens connaissaient, dès une haute époque, de telles combinaisons. Le chapiteau se divise, en somme, en deux parties : des volutes et, au-dessus, une grande palmette au décor compliqué [1]. C'est bien ce que spécifie I *Rois*, VII, 41, quand il reconnaît dans le chapiteau les *goullot ha-kotarot* ou volutes des chapiteaux et les *sebakot* qui couvrent les volutes. Nous trouvons une confirmation à ces rapprochements dans la mention qu'une partie des chapiteaux était travaillée en forme de lis ou de lotus, renseignement dont seul M. de Vogüé a tenu compte.

1) Exemples dans Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, III, p. 116, 152.

On n'a pas manqué de rappeler les monuments analogues que les textes signalent pour le temple de Melqart à Tyr[1], les temples de Paphos et de Hiérapolis[2]. Il faut y ajouter une représentation de sanctuaire en terre cuite de Chypre[3] : ici, le modeleur n'a représenté qu'un fleuron pour terminer les colonnes qui se dressent de part et d'autre de l'entrée du temple ; il n'a figuré, évidemment, qu'un schéma. Il est impossible d'arrêter exactement dans le détail une reconstitution des colonnes Yakin et Boʿaz ; nous avons simplement voulu montrer que l'interprétation qu'on a adoptée ne se justifiait ni dans le texte ni par les monuments.

23. Puis il jeta en fonte la Mer[4]. De forme circulaire, elle avait dix coudées d'un bord à l'autre et une circonférence de trente coudées.

24. Des coloquintes étaient disposées tout autour, au-dessous du rebord[5]. Deux rangées de coloquintes avaient été fondues dans la masse.

26[6]. La Mer avait une palme d'épaisseur, et son rebord était travaillé en forme de calice de lis ; sa capacité était de deux mille *bat*[7].

25. Elle était portée par douze taureaux, trois regardant vers le nord, trois vers l'occident, trois vers le midi et trois vers le levant. La Mer était sur eux et tout leur arrière-train (disparaissait) en dedans.

La grande vasque en pierre calcaire rapportée d'Amathonte au Louvre fournit un terme de comparaison intéressant. En réalité, l'épaisseur d'une palme est insuffisante pour le rebord et trop forte pour l'épaisseur même de la cuve. De plus, celle-ci ne devait pas être fondue d'un bloc, mais formée de plaques assemblées au moyen de rivets.

1) Hérodote, II, 44.

2) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e édit., p. 208 et 488.

3) Voir Perrot et Chipiez, *loc. cit.*, p. 277.

4) Ce terme désigne une grande masse d'eau. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 5, traduit le terme hébreu par λουτήρ ; sur ce vocable, voir Henri Weil, *Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1901, p. 202-203.

5) Biffer : *'eser ba'ana maqqiphim et ha-yam sabib.*

6) Il faut transposer les versets 25 et 26.

7) Cette dernière indication est peut-être une addition ; elle manque à certains mss. des LXX et l'on a calculé qu'elle était trop forte du double. II *Chron.*, IV, 5 renchérissent avec trois mille *bat*.

La reconstitution de Perrot et Chipiez, et surtout celle de Stade avec ses taureaux qui tournent la tête dans tous les sens, sont peu acceptables. C'est une erreur de faire poser le fond de la cuve sur le dos de taureaux debout. D'abord, parce que cette masse d'eau aurait été placée à une trop grande hauteur; mais surtout, parce que le texte explique que seuls les avant-trains étaient visibles. Ḥiram avait fondu non des taureaux, mais des protomes de taureaux. On ne saurait dire si ces animaux étaient accroupis, comme on le voit sur les chapiteaux perses, ou debout comme les taureaux des palais assyriens. Dans le premier cas ils auraient mieux fait corps avec la base.

27. Il fit dix supports (*mekona*) de cuivre, ayant chacun quatre coudées de long, quatre de large et trois de hauteur.

28. Voici comment étaient établis les supports : ils étaient formés de barres [1] que séparaient des plaques (de métal).

29. Sur les plaques, posées entre les barres, étaient représentés des lions, des taureaux et des *keroub* [2]; de même sur les barres [3]. En haut et en bas étaient figurés des lions, des bœufs et des *keroub*, travaillés au repoussé [4].

30[a]. Chaque support était muni de quatre roues avec des essieux de cuivre.

32[5]. Les quatre roues étaient placées au-dessous des plaques [6], et les axes [7] tenaient au support; chaque roue avait une coudée et demie de haut.

33. Les roues étant analogues à celles d'un char : leur essieu, leurs jantes, leurs rayons, leur moyeu, le tout était fondu.

30[b]. Les quatre faces [8] portaient des consoles qui soutenaient le bassin... [9].

1) Lire : *shelabim* ; il s'agit du châssis.

2) Corriger *loyot* en *ve-la-keroubim*.

3) D'après les LXX qui offrent une meilleure coupe du verset.

4) En lisant *mored* avec Kittel, *Studien zur hebr. Archeologie*, p. 221.

5) On admet depuis Klostermann que notre texte est constitué par des emprunts à deux descriptions différentes. Nous préférons supposer qu'un grand désordre a affecté le texte. Nous rétablissons l'ordre suivant : v. 30[a]-32-33-30[b]-31-34.

6) Il serait plus exact de lire *shelabim*, barres, c'est-à-dire, au-dessous du châssis.

7) Mot à mot : « les mains des roues ».

8) Lire : *ve-areba' pinoteha*.

9) On s'accorde à tenir pour incompréhensibles les mots : *me 'eber ish loyot*.

31. Son ouverture se trouvait à l'intérieur des consoles et à une coudée au-dessus[1]. Cette ouverture était circulaire[2], décorée de moulures[3] carrées et non arrondies.

34. Les quatre consoles sur[4] les quatre faces de chaque support faisaient corps avec le support.

35. Au sommet du support, sur une hauteur d'une demi-coudée[5] régnait tout autour un rebord circulaire[6]. Ses poignées[7] et ses plaques faisaient corps avec le support.

36. Sur les plaques[8], il gravit des *keroub*, des lions et des palmettes tout autour[9].

37. Il procéda de la même façon pour les dix supports : même fonte, même dimension, même forme pour tous.

38. Il fabriqua dix bassins (*kiyor*) de cuivre, chacun d'une capacité de quarante *bat* et de quatre coudées de hauteur ; chaque bassin reposait sur un des dix supports.

39. Il plaça cinq supports sur le côté droit du temple, cinq sur le côté gauche. Il installa la Mer sur le côté droit, vers le sud-est.

On a trouvé à Chypre (Larnaka) des modèles en bronze de bassin roulant ou *mekona* très voisins de la description précédente[10]. C'est le même châssis, carré en plan, monté sur quatre roues, les axes des roues tenant au châssis. Le haut de ce dernier est rempli de plaques décorées d'animaux et

1) Lire avec l'édition de Kittel : *ou-phiha mi-bait va-ketephot va-ma'elah eḥad* (ou un autre chiffre) *ba-amma*.

2) Biffer : *amma va-ḥaṣi ha-amma*.

3) Nous supprimons : *ou-misgerotehem*, ajouté probablement sous l'influence du verset 32.

4) Lire : *'al*.

5) Kittel propose de lire : une coudée et demie.

6) Biffer : *ve-'al rosh ha-mekona*.

7) Mot à mot : « ses mains ».

8) Il ne s'agit plus des plaques formant, avec les barres, le corps du châssis ; mais probablement, et comme au verset précédent, des plaques qui s'élèvent au-dessus du châssis. Le terme *ha-louḥot*, employé ici, a été glosé par *yedoteha ve-'al-misgeroteha* qu'il faut biffer.

9) Les mots *ke-ma'ar ish* sont incertains, nous ne les traduisons pas. Il faut probablement supprimer *ve-loyot* comme nous l'avons fait aux versets 29 et 30. Ce terme est le même que *liveya*, couronne, élément décoratif trop tardif pour figurer ici. Kittel, *Studien zur hebr. Archaeologie*, p. 220, l'interprète par rosace.

10) Le rapprochement a été fait par Furtwängler, *Sitzungsberichte d. Münchener Akad. d. Wissensch.*, 1899, II, 3, p. 411, 414, qui rapportait ces bronzes de Chypre à la basse époque mycénienne. Voir encore Benzinger, *Hebr. Archaeol.*, 2e édit., fig. 218 et Karo, *Archiv f. Religionswiss.*, VII, Beiheft.

de plantes. L'importance de ce rapprochement tient beaucoup moins à la précision qu'il apporte pour une restitution des bassins roulants qu'à la preuve qu'il fournit que la description du temple de Salomon, dans le livre des Rois, repose sur une documentation sérieuse.

Le livre des Chroniques ajoute que les bassins servaient aux ablutions et au lavage des ustensiles utilisés pour les holocaustes, tandis que la Mer était réservée aux ablutions des prêtres[1]. L'auteur du livre des Chroniques peut l'avoir déduit des passages de l'Exode où il est dit que l'eau de la cuve de cuivre servira aux prêtres pour se laver les pieds et les mains[2]. Mais, d'autre part, l'auteur de l'Exode s'est certainement inspiré des pratiques du temple.

40. Hiram fit encore les marmites (*sir*)[3], les pelles (*ya'im*)[4] et les patères (*mizraq*)[5]. Il acheva tous les travaux qu'il avait entrepris pour le roi Salomon à l'usage du temple de Yahvé.

Après une mention rapide des principaux ustensiles servant aux sacrifices, l'auteur introduit une formule terminale. Or, nous allons voir que le récit rebondit sous forme d'une énumération. Il y a donc lieu d'admettre que la fin du chapitre dérive d'une autre source. On y trouve quelques renseignements nouveaux : la mention des volutes des chapiteaux dont nous avons déjà fait état, le lieu où le fondeur établit son atelier, la mention de l'autel d'or à côté de la table des pains de proposition, celle des candélabres et une liste plus complète des ustensiles. Voici cette énumération :

41. Les deux colonnes avec les chapiteaux à volutes qui les surmon-

1) II *Chron.*, IV, 6.
2) *Exode*, XXX, 18-19 ; XL, 30-31.
3) Lire *ha-sirot* avec les versions et II *Chron.*, IV, 11 et 16.
4) Il s'agit de pelles à feu.
5) Voir ci-après verset 50.

aient, les deux *sebaka* couvrant les deux chapiteaux à volutes posés au sommet des colonnes.

42. Les quatre cents grenades pour les deux *sebaka*, à raison de deux rangées de grenades pour chaque *sebaka*[1].

43. Les dix supports et les dix bassins qu'ils portaient.

44. La Mer unique et les douze bœufs qui étaient sous la Mer.

45. Les marmites (*sir*), les pelles (*ya'im*) et les patères (*mizraq*), tous ces objets, que Ḥiram avait fabriqués pour le roi Salomon à l'usage du temple de Salomon, étaient en cuivre poli[2].

46. Il[3] les fondit dans la plaine du Jourdain, dans une terre fine[4], entre Soukkot et Saretan.

47[5]. Le poids du cuivre était si grand qu'on ne le vérifia pas.

48. Salomon fit fabriquer le reste des objets destinés au temple de Yahvé, l'autel d'or, la table d'or sur laquelle on déposait les pains de proposition.

49. Les candélabres (*menora*) d'or fin, cinq à droite et cinq à gauche, devant le *debir*, avec leurs fleurons (*peraḥ*), leurs lampes (*ner*) et leurs mouchettes (*melqaḥayim*) d'or.

50. Les écuelles (*saph*), les couteaux (*mezammeret*), les patères (*mizraq*), les cuillers (*kaph*), les pelles à encens (*maḥta*) en or fin et les gonds en or des portes du temple[6].

51. Tous les travaux entrepris par le roi Salomon pour le temple de Yahvé étant terminés, Salomon réunit les objets consacrés par son père David, à savoir : argent, or, et les déposa dans le trésor du temple de Yahvé.

La liste fournie par les versets 40 à 45 dépend évidemment d'une autre source que celle des versets 49-50. Celle-ci est plus complète et se présente dans un ordre relatif auquel nous ne sommes pas accoutumés. Les couteaux (*mezammeret*) servaient à égorger les victimes, à les dépecer, à couper les chairs[7]. Le sang des victimes était

1) Supprimer 42b.
2) *Neḥoshet memorat*.
3) Biffer *ha-melek*, d'après les LXX.
4) On corrige *be-ma'abè ha-adama* en *be-ma'abar adama* « près du gué d'Adama »; mais ce gué n'est pas cité ailleurs. Nous préférons lire *be-'aphar ha-adama* (II *Chron.*, IV, 17 porte : *be-'abi ha-adama*) d'après *Gen.*, II, 7 qui offre la même expression technique sur laquelle nous reviendrons ailleurs.
5) On considère comme une addition les mots : « Salomon renonça à évaluer tous les ustensiles. »
6) En lisant la fin du verset : *ve-ha-potot le-daletey ha-bait zahab*.
7) Voir ci-après, chap. I, 1, 2.

recueilli dans une écuelle communément appelée *saph*, où l'on puisait, avec la patère (*mizraq*), la part du sang à répandre sur l'autel[1]. Pour l'offrande d'encens, on se servait de cuillers (*kaph*) dont on voit des exemplaires sur les monuments phéniciens[2]. Au moyen de ces cuillers, l'encens était versé sur la pelle (*maḥta* ou *miqteret*) chargée de charbons ardents. Le musée du Louvre possède plusieurs de ces pelles à encens[3].

Le texte que nous venons d'examiner ne décrit ni l'arche ni l'autel des holocaustes, par la raison qu'ils étaient en place l'un et l'autre avant que Salomon entreprît ses constructions. Il en résulte que nous sommes fort mal renseignés sur ces deux objets du culte. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question de l'arche[4]. Quant à l'autel des holocaustes, les rédacteurs de l'A. T. ont à ce point embrouillé la question qu'elle est devenue insoluble. Dans la rédaction actuelle, le premier autel aurait été élevé en terre[5], puis l'autel de pierre aurait été autorisé, à condition, toutefois, qu'il fût construit en pierres non taillées[5] et qu'on y accédât par une rampe, non par des degrés[7]. Nous ignorons jusqu'à quel point ces règles reflètent la tradition ancienne : Ézéchiel prévoit des degrés[8]. Si ces renseignements sont incertains, la description de l'autel au désert est tout à fait fantaisiste : il aurait été construit en bois d'acacia et recouvert de bronze[9]. Le préjugé qui empêchait d'utiliser le fer dans le culte n'est peut-être pas seul à la base de l'interdiction visant l'emploi de pierres

1) Ci-après, chap. I, I, 3 : l'offrande de sang.

2) Notamment sur les stèles d'Oumm el-ʿAmad (dit el-ʿAwamid).

3) R. Dussaud, *les Monuments palestiniens et judaïques au Musée du Louvre*, nos 19 et 85.

4) Ci-après, chap. IV, § 2.

5) *Exode*, XX, 24.

6) *Exode*, XX, 25 ; cf. *Deutér.*, XXVII, 5-7, et Josué, VIII, 30-31.

7) *Exode*, XX, 26.

8) Ezéchiel, XLIII, 17.

9) *Exode*, XXVII, 1-2 ; on peut ainsi lui appliquer le nom d'autel d'airain : *Exode*, XXXVIII, 30 ; XXXIX, 39 ; II *Chron.*, I, 5. Légende sur l'origine du recouvrement en bronze, *Nombres*, XVI, 36-40.

taillées, car il eût été facile d'employer des outils de bronze. On peut penser que l'interdiction a été suggérée par le fait que le corps de l'autel aux holocaustes était constitué par le rocher naturel, la *ṣakhra*, sur lequel devait reposer l'armature en bronze servant de foyer. Ces deux éléments : soubassement et foyer (*ariel*) se retrouvent dans la description d'Ézéchiel[1]. Nos textes signalent l'agrandissement que l'autel subit sous Achaz[2] et le soin qu'on prit, à chaque restauration, de maintenir le dispositif[3].

Avant d'aborder la description détaillée des sacrifices, nous ajouterons quelques mots sur le plan que nous avons suivi et les résultats généraux de notre étude.

VI. — Plan et conclusion de cette étude.

Notre premier chapitre étudie les chapitres I-VII du Lév tique, c'est-à-dire, en quelque sorte, les sacrifices primaires : l'holocauste ou *'olah ;* le sacrifice non sanglant ou *minḥa ;* le sacrifice de communion ou *zebaḥ shelamim ;* le sacrifice *pro peccato* ou *ḥaṭṭat* et le sacrifice *pro delicto* ou *asham ;* enfin, le sacrifice des parfums.

Nos versions ne rendent pas toujours les termes techniques du Lévitique avec leur valeur exacte ; c'est pourquoi nous donnons en appendice la traduction des principaux passages dans l'ordre où nous les étudions. Nous avons dressé un index de ces termes techniques.

Le deuxième chapitre institue une comparaison avec les sacrifices carthaginois et aboutit à cette conclusion que les pratiques sacrificielles décrites par le Lévitique remontent,

1) Ezéchiel, XLIII, 13 et suiv.

2) II *Rois*, XVI, 10 et suiv. ; II *Chron.*, IV, 1. Il se pourrait que le précédent créé par Salomon, I *Rois*, VIII, 64 montrant que l'ancien autel était trop petit, ait été imaginé pour justifier la transformation opérée par Achaz.

3) Esdras, III, 3 ; I Macc., IV, 44 et suiv. Il est intéressant de comparer l'autel nabatéen de Pétra.

sans changement notable, à l'époque des rois de Juda et d'Israël. Leur introduction officielle dans le culte israélite, avec l'appareil complexe d'holocaustes, de sacrifices expiatoires et de sacrifices de communion, est antérieure au huitième siècle avant notre ère et peut, en grande partie, remonter à l'époque de Salomon, lors de l'inauguration du temple de Jérusalem. Bien entendu, cette institution, consacrant un emprunt aux pratiques cananéennes, ne peut être plus ancienne que l'installation définitive des Israélites en Canaan et même que l'adoption par eux des coutumes et de la langue du pays. Pour faciliter les comparaisons, nous donnons en appendice la traduction des deux tarifs sacrificiels carthaginois le mieux conservés, le tarif de Marseille et le grand tarif de Carthage.

Le chapitre troisième traite de rites sacrificiels complexes ou de rites dans lesquels le sacrifice joue un rôle éminent, comme dans la consécration de l'autel, l'épreuve de la femme adultère, la purification de la femme après ses couches, la réintégration du lépreux, la préparation de l'eau lustrale, la cérémonie du bouc émissaire, la consécration du nazir, le sacrifice pour amener la pluie, le sacrifice pascal.

Le sacrifice a joué un tel rôle dans le culte israélite, depuis l'époque des rois jusqu'à la destruction du temple par Titus, qu'on ne peut être surpris s'il domine souvent la littérature religieuse et plus spécialement sacerdotale d'Israël. Nous étudions, dans le dernier chapitre, les mythes sacrificiels israélites, c'est-à-dire les mythes construits sur les rites sacrificiels. On verra que le procédé était à ce point entré dans l'esprit des rédacteurs qu'ils l'ont appliqué à des événements historiques.

Si nous avons poussé jusque dans le détail l'étude des sacrifices israélites, c'est que nous avons estimé aboutir ainsi à une compréhension plus nette et plus précise de l'histoire religieuse d'Israël. On savait depuis longtemps que le recueil yahviste était originaire du royaume de Juda,

tandis que le recueil élohiste était d'inspiration éphraïmite ; mais on ne se rendait pas suffisamment compte à quel point, sous une forme plus ancienne que celle que nous possédons, ces deux recueils reflétaient la lutte engagée entre le sanctuaire de Jérusalem et les sanctuaires du Royaume du Nord, notamment celui de Bethel.

On savait que Moïse n'avait pas rédigé le Pentateuque ; mais l'artifice qui lui attribue les lois mosaïques apparaîtra plus nettement, après qu'on aura démontré que le rituel sacrificiel est en grande partie d'origine cananéenne. Les deux clergés, celui de Jérusalem et celui d'Éphraïm, ont rattaché leurs lois fondamentales à une légende épique : Moïse fut un grand chef, à la manière de Josué, nullement un législateur religieux. Il dut marcher sous l'étendard de Yahvé comme Mésa sous l'inspiration de Kamosh et ses victoires firent la fortune de son Dieu. Toutefois, nous ne possédons de son activité qu'un récit légendaire [1]. Les prises de contact des Israélites nomades avec les Égyptiens, occupés à faire la police sur leur frontière orientale et dans la région sinaïtique, comme les combats engagés contre les peuples plus ou moins apparentés, avant l'installation définitive en Palestine, ont été chantés par les poètes avant d'être rédigés à l'usage des fidèles par le sacerdoce. La légende de l'Exode a dû prendre sa forme édifiante lors des premières déportations assyriennes et servir à soutenir les espérances des vaincus. Les récits sur la captivité en Égypte se sont développés sous l'effet de la captivité en Mésopotamie. On verra comment les récits du passage de la mer Rouge et du Jourdain sont sortis d'un thème folklorique palestinien de l'époque des rois ; comment la légende d'Aaron et du veau d'or n'était, dans sa forme première, qu'une justification du culte en faveur dans le Royaume du Nord. Le travestissement des légendes touchant les anciens cultes apparaît nettement dans l'histoire de Gédéon.

1) Voir notamment ci-après, chap. IV, § 5.

Le monothéisme, que le clergé israélite s'est efforcé de faire remonter à Moïse, est une croyance relativement tardive. On conçoit que de nos jours les fidèles, qui s'interdisent toute intention critique, s'en tiennent simplement au texte sacré ; mais dès qu'on en juge librement, on doit repousser complètement la thèse sacerdotale. La position intermédiaire qu'ont adoptée Renan, et en quelque mesure M. Loisy [1], n'a pour elle ni le texte reçu, ni un fondement scientifique. Elle dénature l'histoire d'Israël et introduit dans l'histoire des religions un processus religieux inexistant. Car, dès l'instant où l'on reconnaît que la législation mosaïque n'est pas l'œuvre de Moïse [2], sur quoi s'appuie-t-on pour faire de Moïse un législateur religieux ?

Au temps de David et de Salomon, les Israélites n'étaient pas encore monothéistes, mais Salomon, tout en faisant leur part aux autres dieux, consacra la gloire de Yahvé par un temple qui assura à son culte la première place. Le recueil yahviste marque un progrès remarquable dans la conception de Yahvé créateur du monde, et cela seul suffirait à attester sa situation prééminente à Jérusalem. Quand Jéroboam fonda le Royaume du Nord, il voulut sans doute aussi imposer la suprématie de Yahvé, mais ce ne pouvait être sans concession à des cultes locaux très vivaces. Peut-être, d'ailleurs, Yahvé s'était-il déjà introduit dans les sanctuaires locaux auprès des dieux du pays ; de toute façon, on aboutit à un syncrétisme dans lequel Yahvé était identifié au dieu Bethel. Notre étude rend à cette dernière divinité la place qu'elle a occupée dans le culte d'Éphraïm et dans la version élohiste primitive : ce dieu cananéen Bethel fut adopté comme représentant la forme ancienne de Yahvé

1) Dans *La Religion d'Israël*, 2e édit., où l'auteur paraît surtout impressionné par l'orthodoxie intransigeante de Yonadab, le Rekabite, comme s'il fallait y ajouter plus de foi qu'à celle de Jéhu.

2) On se contentera de renvoyer à la traduction de la Bible d'Ed. Reuss qui est à la base de toute la critique moderne. Dans *la Bible, Histoire des Israélites*, p. 108, Reuss note que le livre des Juges suffirait « pour nous convaincre que cette loi (mosaïque) n'existait pas, que personne ne la connaissait, ni ne l'invoquait ».

et le héros cananéen Jacob, qui lui était intimement lié, fut compté comme héros hébraïque [1]. Il faut faire une part très large aux emprunts cananéens par le folklore israélite et les auteurs bibliques : les légendes d'Abraham et d'Isaac sont d'origine cananéenne tout comme celle de Jacob.

Nous employons le terme de « cananéen » pour abréger; mais à haute époque la population de la Palestine était aussi mélangée que de nos jours [2]. Dans les derniers siècles du deuxième millénaire avant notre ère, un des groupes ethniques les plus importants, aussi bien par le nombre que par l'influence, semble avoir été le groupe amorrhéen. Il dominait dans la vallée de l'Oronte, le Hauran et la Palestine. Le grand dieu amorrhéen est Hadad associé au taureau; il se maintiendra en dépit de toutes les invasions hittite, araméenne, assyrienne, grecque et romaine : Jupiter héliopolitanus est toujours Hadad. On s'explique que Yahvé, nouveau venu en Éphraïm, ait dû se modeler sur Hadad ou du moins sur une forme locale de ce dieu, le dieu Bethel.

En résumé, nous verrons comment, tant par sa civilisation que par son culte, l'ancien peuple israélite rentre dans l'histoire générale des populations syriennes et se développe au milieu d'elles.

1) De l'épisode du combat qui vaut à Jacob le nom d'Israël, M. Loisy, *la Religion d'Israël*, 2ᵉ édit., p. 46, a déjà conclu que les tribus dont on a fait la postérité de Jacob n'ont pris le nom d'Israël qu'au temps de la conquête.

2) Voir Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 147 et suiv. A côté des Cananéens, installés de longue date, des Amorrhéens et autres Sémites, s'introduisent en Syrie et en Palestine des éléments asianiques (Hittites) et même égéens, dont il ne faut cependant pas exagérer l'importance, surtout aux très hautes époques, c'est-à-dire antérieurement au milieu du deuxième millénaire avant notre ère. Voir dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 1920, II, pp. 100-105, nos réserves à C. Autran, *Phéniciens*, Paris, Geuthner, 1920.

CHAPITRE PREMIER

Les sacrifices israélites.

I. — L'holocauste ou 'olah.

1. — *Consécration de la victime.*

Lévit., I, 1-4; 10. Pour l'holocauste, — sacrifice où tout l'animal est brûlé, — la victime sera choisie dans le gros ou le petit bétail. Ce sera un mâle parfait que le sacrifiant présentera à la porte de la tente d'assignation en lui imposant la main sur la tête pour le faire agréer, à sa place, en propitiation par la divinité.

Le vocable *'olah* est une forme de participe présent du verbe *'alah*, « monter », et on l'explique parfois en ce qu'il viserait la fumée qui monte au ciel. Sa valeur technique est donnée par *Lévit.*, II, 12, qui spécifie que les gâteaux contenant du levain ou du miel peuvent être offerts à Yahvé, en tant qu'offrande de prémices, mais non brûlés sur l'autel : ואל־המזבח לא־יעלו « ils ne doivent pas être portés sur l'autel [1] ». La forme du participe présent peut s'expliquer par un rite très ancien, que nous conserve le sacrifice d'Isaac par Abraham, et dans lequel la victime montait effectivement sur l'autel avant d'être égorgée. Dans le rite plus complexe décrit par le Lévitique, l'ancienne pratique subsiste en ce que tout est porté sur l'autel et, par là, l'objection que d'autres sacrifices sont égalemen portés sur l'autel sans constituer une *'olah* [2], tombe si l'on observe que ces sacrifices ne sont pas

1) Cf. I *Rois*, III, 4; Ezéchiel, XLIII, 8; *Gen.*, VIII, 20, etc.

2) C'est notamment l'objection de Clermont-Ganneau, *Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1898, p. 601, et de Ehrlich, *Randglossen zur hebr. Bibel*, II, p. 3 et suiv.

entièrement portés sur l'autel. D'ailleurs, l'objection ne serait valable que si la nomenclature des sacrifices avait été dressée d'une façon systématique. En réalité, nous verrons que les Israélites, avant leur entrée en Canaan, ne devait connaître que le *zebaḥ shelamim;* ce n'est qu'après leur installation en Palestine qu'ils adoptèrent la *'olah*.

Dès une époque ancienne le petit ou le gros bétail fournissait la victime du sacrifice sanglant [1]. L'holocauste exige un mâle parfait (*zakar tamim*), c'est-à-dire entier, sans défaut [2]. Ce sera donc un taureau, un bélier ou un bouc ; nous verrons plus loin dans quelles conditions on peut leur substituer un pigeon ou une tourterelle. Les autres animaux domestiques ou les bêtes sauvages sont exclus par cela même [3]. Le terme *ha-behema* vise ici tous les quadrupèdes et s'oppose à *ha-'oph* de *Lévit.*, I, 14.

La semikha. — L'autel aux holocaustes étant à l'est de la porte du temple [4], « présenter l'animal à la porte de la tente d'assignation » signifiait l'amener à l'autel. D'autres fois, on disait le présenter devant Yahvé [5]. En même temps qu'il présente (*hiqrib*) l'animal, le sacrifiant, c'est-à-dire « le maître du sacrifice » suivant l'expression phénicienne, lui impose la main sur la tête. C'est le rite de la *semikha* qui a pour objet de pénétrer l'animal de l'âme du sacrifiant et d'en faire un substitut de l'individu [6]. Dès lors, l'âme qui s'écoulera avec le sang de la victime sera l'âme même du sacrifiant.

1) Osée, V, 6 : « Avec leur petit et gros bétail, ils se mettent à la recherche de Yahvé... »

2) Cf. Ci-après, *ad Lévit.*, XXII, 17 et suiv. et Malachie, I, 14 : « Malheur à l'hypocrite qui possède des mâles dans son troupeau, mais qui voue et sacrifie une victime détériorée » ; cf. I, 8 et suiv.

3) *Deutér.*, XII, 15 et 22, prouve que la gazelle (*ṣebi*) et le cerf (*ayyal*) n'étaient pas acceptés en sacrifice.

4) *Exode*, XL, 6 et ci-dessus, p. 50-52.

5) *Lévit.*, XVII, 3-4. Comparer *li-phenè Yahvé* de *Lévit.*, III, 12, avec *'el ha-mizbeaḥ* de *Nombres*, V, 25.

6) C'est, par exemple, le rite par lequel Moïse transmet l'esprit de sagesse à Josué et l'institue son remplaçant, *Deutér.*, XXXIV, 9, où nous biffons *ish*, doublon de *asher*, qui a entraîné une perturbation dans le texte par le déplacement de *asher rouaḥ bo*, qu'il faut reporter à la fin du verset : « Tu lui imposeras ta main afin que l'esprit soit en lui. » On transmet également ainsi l'âme végétative ou *nephesh*; l'expression *asima naphshi be-kappi*, « je pris mon âme dans ma main » (*Juges*, XII, 3; I Sam., XIX, 5; XXVIII, 21 ; Job, XIII, 14; peut-être au sens littéral dans *Psaumes*, CIX, 119) est caractéristique; elle explique le rite de deuil et de désespoir consistant à mettre la main sur sa propre tête : on s'offre ainsi soi-même en victime. La croyance que la main pouvait contenir et transmettre l'âme, explique encore *Psaumes*, CXLI, 2, où l'acte de tendre les bras vaut pour l'offrande. La main de Dieu, quand elle s'agite sur quelqu'un ou quelque chose, opère en dégageant la *rouaḥ* divine et en la dirigeant comme l'explique une glose dans Isaïe, XI, 15, qu'il faut lire :

Le caractère personnel que prenait la victime est bien marqué par l'episode qui nous montre Job, offrant un holocauste pour chacun de ses fils, afin de les sanctifier[1]. On conçoit, puisque tout l'intérêt du rite se concentre sur la victime qui absorbe la personnalité du sacrifiant, que celui-ci puisse être remplacé dans tous les actes postérieurs à la *semikha*. Un exemple remarquable de *semikha* à deux degrés marque l'installation des Lévites. Une première imposition des mains est faite par les Israélites aux Lévites qui, dès lors, les représentent; une seconde est pratiquée par les Lévites sur deux taureaux qui leur sont ainsi substitués pour le sacrifice[2].

En spécifiant que le sacrifiant ne pose qu'une main sur la tête de l'animal, le Lévitique nous conserve un trait ancien du rituel, qui correspond au temps où l'immolation était pratiquée par le sacrifiant et où, par suite, une de ses mains devait rester libre. Dans *Lévit.*, XVI, 21, l'immolation n'étant pas faite par Aaron, celui-ci peut imposer les deux mains. Ce sera, à basse époque, le rite habituel parce que l'égorgement n'est plus pratiqué par le sacrifiant[3].

Agréer la victime. — Toutes les conditions que nous venons d'indiquer pour la victime : la nature de l'espèce animale, le sexe, parfois l'âge, l'intégrité, le lieu où on doit l'amener, la présentation à la divinité, le rite de la *semikha*, sont nécessaires pour la réussite de l'opération, c'est-à-dire pour que la victime soit « agréée pour le sacrifiant (c'est-à-dire à sa place), en vue de pratiquer sur ce dernier l'expiation ou la propitiation[4] ». Déjà, un simple présent qu'on agrée constitue un lien effectif, combien plus fort sera le lien du sacrifice. On se rend compte de l'importance attribuée par les Orientaux à l'acte d'agréer, en constatant qu'il est à la base des efforts que déploie Jacob pour se prémunir contre le ressentiment d'Ésaü. Afin de trouver grâce à ses yeux, Jacob lui offre des présents et se prosterne devant lui comme devant un Dieu. Esaü l'accueille favorablement et refuse les présents. Mais Jacob l'y contraint « car, dit-il, j'ai regardé ta face comme on regarde celle d'un *elohim* et tu m'as agréé[5] ». Ainsi celui qui agrée est lié.

be-'o[ṣe]m rouḥo, par la puissance de sa *rouaḥ*, de son esprit. Pour l'expression *yesh le'el yadi*, voir ci-après, p. 84, note 5. Pour la guérison des malades, voir II *Rois*, V, 11.

1) Job, I, 5. C'est Job qui sacrifie; s'il fait venir ses fils, c'est afin que ces derniers pratiquent la *semikha*.

2) Pour plus de détails, voir ci-après, chap. IV, § 4.

3) *Mishna, Menaḥoth*, LX, 8.

4) *Lévit.*, I, 4 : *ve-nirṣah lo le-kapper 'alav*. Nous étudierons ci-après la valeur de *kipper*.

5) *Genèse*, XXXIII, 10. Les deux termes : « laisser voir sa face » et « agréer »

Par contre, ne pas agréer, c'est pour Dieu se souvenir des fautes et les punir : « Yahvé ne les a pas agréés. Alors, il se souvient de leurs fautes et les punit de leurs péchés [1]. » C'est pourquoi on adresse à celui qui s'apprête à offrir un sacrifice le souhait : « Que ton Dieu t'agrée [2]. » Car agréer quelqu'un ou agréer la victime qu'il présente, c'est tout un [3]. L'importance de cette préoccupation tient encore à ce qu'elle introduit la prière dans le rituel sacrificiel.

2. — *L'immolation.*

Lévit., I, 5 et suiv. ; 11 et suiv. La victime est immolée devant Yahvé, sur le côté nord de l'autel, par le sacrifiant. C'est lui, également, qui écorchera la bête, la dépècera en ses quartiers, lavera dans l'eau les intestins et les pattes.

Il n'est pas douteux que le rôle du sacrifiant était fort important et c'est là une survivance de l'état ancien où, comme encore chez les Arabes, chacun procédait au sacrifice [4]. Cela va nettement à l'encontre des hypothèses émises par l'école de critique biblique. Dès l'époque des LXX la coutume avait changé, car le texte grec met les verbes au pluriel et attribue donc aux prêtres les actes réservés jusqu'alors au sacrifiant : les prêtres immolent, écorchent, dépècent la bête, lavent les intestins et les pattes. Dans l'organisation prévue par Ézéchiel ce sont les simples lévites qui immolent les holocaustes et les divers sacrifices offerts par le peuple [5]. Cela répond à l'idée sacerdotale post-exilique qui tendait à envisager les simples lévites comme des substituts des Israélites.

Ces opérations nécessitaient l'emploi de couteaux souvent mentionnés dans l'A. T. qui les appelle *mezammeret*. La 15e édition du dictionnaire de Gesenius, établie par Fr. Buhl, explique à tort ce terme par mouchette, accessoire du chandelier : *Messer zum Lichtputzen, als Geräte des Armleuchters* [6]. Dans les listes qui nous sont par-

sont synonymes; cf. Job, XXXIII, 26. D'où encore la synonymie de « regarder le sacrifice » et « agréer »; cf. Amos, V, 22.

1) Jérémie, XIV, 10; cf. Osée, VIII, 13.

2) II Samuel, XXIV, 23.

3) Il n'y a donc pas lieu de corriger « t'agréera-t-il » de Malachie, I, 8, par « l'agréera-t-il » (visant le présent) que portent certains mss. des LXX ; les deux expressions sont équivalentes.

4) Ezéchiel, XLIV, 11, fait immoler l'holocauste par les Lévites qui se substituent aux Israélites. Job, I, 5, conserve la pratique arabe de l'immolation directe. Voir *Exode*, XXIV, 5.

5) Cf. I Samuel, XIV, 34 et suiv.

6) Même erreur dans Ed. König, *Hebr. u. Aram. Wörterbuch zum A. T.*

venues, ce terme n'est jamais mis en relation immédiate avec le chandelier, mais avec les écuelles (*saph*) destinées à recueillir le sang de la victime, avec les patères (*mizraq*) servant aux aspersions de sang[1].

Les commentateurs expliquent que l'immolation s'accomplissait au nord de l'autel[2] parce qu'à l'est se trouvait le dépôt des cendres grasses[3], tandis qu'à l'ouest se dressait le grand réservoir d'eau[4] et que le sud était en partie occupé par la rampe qui permettait de monter sur l'autel[5]. Mais, en réalité, la coutume d'immoler, en dirigeant vers le sud la tête de l'animal, remonte à la plus haute époque si l'on en juge par les pratiques arabes. Les nomades immolent, en général, devant la porte de leur tente et celle-ci ouvrant à l'est, comme la porte du temple de Jérusalem, ils se tiennent face à l'ouest, la tête de la victime dirigée vers le sud.

La tradition juive postérieure nous apprend que des anneaux étaient scellés dans la cour du temple, immédiatement au nord de l'autel, pour attacher les bêtes qu'on immolait[6]. Elle sait encore que l'animal, pour cette opération, était couché sur une table de marbre[7] et tout cela explique le détail, rapporté par la Mishna à l'occasion des sacrifices au jour des expiations (grand pardon), à savoir que la tête de la victime était dirigée vers le sud et la face tournée vers l'ouest[8], c'est-à-dire regardant le temple. On immolait la bête en se tenant derrière elle, c'est-à-dire face au temple[9].

Cela concorde avec les indications d'Ézéchiel qui a construit sa vision sur les souvenirs qu'il conservait du temple de Jérusalem. Don-

1) C'est le cas de I *Rois*, VII, 50 (cf. II *Chron.*, IV, 22), de II *Rois*, XII, 14.

2) *Lévit.*, I, 11; cf. *Ibid.*, VI, 18; VII, 2; *Mishna*, *Tamid*, III, 5 et *Middot*, III, 5. Cela n'a aucun rapport, comme on l'avance parfois, avec le siège de la divinité dans le nord; cf. Isaïe, XIV, 13, etc.

3) *Lévit.*, I, 16. Dans le dernier temple, ce dépôt fut déplacé et relégué sous le côté ouest de la rampe donnant accès à l'autel; cf. *Mishna*, *Middot*, III, 3.

4) *Exode*, XXX, 18; XL, 30. Probablement un peu en retrait, vers le sud, pour ne pas encombrer l'entrée du temple, donc à la même place que la Mer d'airain du temple de Salomon qui se dressait au sud-est du temple; cf. ci-dessus, I *Rois*, VII, 39. De même *Mishna*, *Middot*, III, 6.

5) Josèphe, *Bell. Jud.*, V, 5, 6 et *Lévit.*, IV, 22; voir le commentaire de Bertholet, *Leviticus*, p. 6. Ajouter : *Mishna*, *Middot*, III, 3 et le commentaire de ce traité par Oscar Holtzmann. On sait que *Exode*, XX, 26, comme nous l'avons vu ci-dessus, p. 65, interdisait de monter à l'autel par des marches.

6) *Mishna*, *Middot*, III, 5. Remarquer, pour l'antiquité de cette disposition, qu'il est dit dans I Maccabées, IV, 47, que l'autel aux holocaustes fut reconstruit sur le modèle du précédent.

7) *Ibidem*. A haute époque, on devait se contenter de pierres plus ou moins équarries; voir ci-après, chap. I, III, 4.

8) *Mishna*, *Yoma*, III, 8.

9) *Ibidem*.

nant sur le vestibule de la porte du nord [1] était une salle où l'on pratiquait le lavage des holocaustes. Ce lavage est celui dont parle le Lévitique sans préciser si c'est l'offrant ou le prêtre qui lave les intestins et les pattes [2]. Par analogie avec les autres opérations qui lui incombent, on peut conjecturer qu'anciennement, tout au moins, le lavage incombait au sacrifiant. Ézéchiel place dans le vestibule de la même porte quatre tables, deux de chaque côté, sur lesquelles on immolait l'holocauste, le *ḥaṭṭat*, l'*asham* et le sacrifice de communion [3]. De même deux tables à l'entrée de la porte et deux tables à la sortie. Donc, en tout huit tables sur lesquelles on immolait. Quatre autres tables servaient pour y déposer les instruments du sacrifice [4]. Des anneaux étaient scellés tout autour dans le mur pour attacher les animaux [5].

En même temps qu'il découpe la bête en ses quartiers, qu'il détache la tête et pose le tout sur les tables [6], le sacrifiant met de côté la graisse dont on verra l'usage ci-après.

3. — *Offrande du sang et de la graisse.*

Lévit., I, 5-13. Le rôle des prêtres consiste dans l'offrande du sang à la divinité en versant de ce sang contre l'autel, tout autour. Ils mettent ensuite du feu sur l'autel et disposent les bûches sur lesquelles ils placeront les quartiers de la victime avec la tête et la graisse. Ils réduisent le tout en fumée : l'holocauste est un feu d'odeur agréable à Yahvé.

La théorie qui envisage le sacrifice uniquement comme un don fait à la divinité, méconnaît l'essentiel des rites accomplis par les prêtres.

1) Ezéchiel, XL, 38. Selon Smend, il serait question ici de la porte orientale. D'après le contexte, on doit comprendre la porte nord, et cela s'accorde avec ce que nous savons, d'autre part, de l'immolation au nord de l'autel.

2) *Mishna*, *Middot*, V, 3. Pour Josèphe, *Ant. Jud.*, III, 9, 1, le rôle est dévolu à un prêtre; mais ce peut être un usage récent.

3) Ezéchiel, XL, 39, pour les trois premiers sacrifices et v. 42 pour le sacrifice de communion. Ce dernier n'était d'ailleurs pas encore obligatoirement apporté au temple.

4) Ezéchiel, XL, 40-42.

5) Ezéchiel, XL, 43, ne spécifie pas l'usage de ces anneaux ou crochets, mais il s'impose et on conçoit mal que les LXX et de nombreux commentateurs s'y soient trompés.

6) Ezéchiel, XL, 43.

Ces derniers procèdent à deux offrandes fondamentales, celle du sang et celle de la graisse. La chair ne joue qu'un rôle secondaire ; on se préoccupe surtout de l'éliminer par un procédé déterminé, au point qu'un prêtre inapte au service du temple pourra encore consommer les offrandes sacrificielles. Les théories sur le sacrifice, qui ont été proposées jusqu'ici, n'ont pas tenu compte de ce fait et, notamment, celles qui sont fondées sur la consommation de la chair font fausse route. Mais, pour l'instant, nous n'envisageons que le cas de l'holocauste.

Offrande du sang et expiation. — Le sang était recueilli dans une écuelle (*saph*) où on puisait avec une patère (*mizraq*)[1] la part que l'on versait (*zaraq*) tout autour de l'autel, contre la paroi, notamment aux angles qu'on appelait les cornes[2]. L'importance considérable de ce rite tenait à ce que le sang, mis en liberté, véhiculait l'âme même du sacrifiant. Cette âme, lorsque le sacrifice était agréé, atteignait la divinité, se livrait à elle, s'imprégnait de sa sainteté, mais en même temps la liait.

Pratiquement, on ne peut mettre qu'une partie du sang sur l'autel; nous verrons que le reste est éliminé en le jetant à la base de l'autel d'où des canaux le déversent dans la vallée du Cédron[3]. On le rend ainsi à la terre comme il est prescrit dans toute immolation faite hors du temple[4], sauf la pâque.

Une grande incertitude règne sur le sens réel du terme *kipper* qui définit le rite d'expiation. Les uns, avec Wellhausen, le prennent dans une acception symbolique dérivée de « couvrir[5] », d'autres le rapprochent de l'assyrien *kuppuru*, « enlever les péchés » par le rite de la lustration qu'accomplit le prêtre exorciste, dit *ashipu*. Dans ce cas, le sens primitif serait « frotter, effacer en frottant ». On a même proposé de ne voir dans le vocable hébraïque qu'un emprunt à l'assyrien[6].

Dans l'Ancien Testament, *kipper* a deux acceptions distinctes, l'une « couvrir », plus particulièrement « couvrir la face »; l'autre, restreinte à la langue religieuse et que nous examinerons ensuite. Le

1) *Exode*, XXXVIII, 3; *Nombres*, IV, 14; I *Rois*, VII, 40, etc., dont la traduction est donnée dans l'Introduction.

2) *Exode*, XXIX, 12.

3) Voir ci-après chap. I, IV, 1.

4) *Deutér.*, XII, 16; 23-24.

5) Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, p. 334 et suiv., à la suite de Dillmann; Ed. König, *Hebr. u. Aram. Wörterbuch*, s. v.

6) Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 601 et *Akkadische Fremdwörter*, 2e éd., p. 66; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 232; cf. Schrank, *Babyl. Sühnriten*, p. 81 et suiv., qui fait des réserves.

sens de « couvrir » est très net dans *Genèse*, XXXII, 21 : « Je couvrirai sa face, dit Jacob, par le présent qui me devance[1], puis je regarderai son visage, peut-être me deviendra-t-il favorable. » Le procédé que Jacob emploie à l'égard d'Ésaü et surtout l'expression dont il se sert pour en escompter l'effet, se rattachent aux actions magiques qu'on prêtait à une face en colère ; elle jetait les malédictions redoutées, le mauvais œil ; on en craignait le souffle enflammé ; mais on avait constaté que, souvent, un présent protégeait de ses atteintes comme aurait fait un voile. Il faut comprendre de la sorte le passage difficile de *Genèse*, XXI, 16 : « J'ai donné mille (sicles) d'argent à ton frère, dit Abimelek à Sara. Que ce soit pour toi un voile des yeux[2] pour tout ce qui t'est advenu, et que je sois complètement justifié[3]. » Même sens dans *Proverbes*, XVI, 14 :

Colère de roi est message de mort ;
Mais un homme habile saura l'apaiser.

Mot à mot : « saura couvrir la colère[4] ». Celle-ci ayant pour siège les narines, il s'agit encore de couvrir la face. Métaphoriquement, *Isaïe*, XLVII, 11 se sert de la même formule : « La ruine s'abattra sur toi, et tu ne pourras pas la conjurer. »

Partout ailleurs, *kipper* a trait à l'expiation. Si le terme est emprunté à l'assyrien *kuppuru* et a pour sens fondamental « frotter, effacer », il faut expliquer comment il a pu s'adapter à un rite complètement différent. En Assyrie, l'exorciste enlève les péchés avec l'eau lustrale, en Israël le prêtre procède à une onction de l'autel avec le sang de la victime. Le Lévitique est très explicite : « Quiconque, Israélites ou étrangers établis au milieu d'eux, mangera de quelque sang, je tournerai ma face contre lui qui aura mangé ce sang et je le retrancherai du milieu de son peuple. Car le principe vital de la chair est dans le sang[5] et je vous l'attribue pour pratiquer sur l'autel l'expiation de vos personnes. C'est le sang qui fait l'expiation pour la personne[6] ». La *Gemara* en conclut : « Le sang avec lequel s'écoule la vie, procure l'expiation[7]. »

Il est essentiel de noter que le sujet de *kipper* n'est jamais le

1) *Akapperah panav ba-minḥa.*
2) Lagarde, *Uebersicht*, p. 232. Comparer Job, IX, 24.
3) Nous lisons : *nokaḥti.*
4) *Yekapperenna.*
5) LXX et texte massorétique, au verset *Lévit.*, XVII, 14 : « est le sang ». Dans ce verset 14, *benaphsho* est une glose qui manque aux LXX et à la Vulgate. Nous reviendrons plus loin, chap. I, III, 4, sur l'interdiction du sang.
6) *Lévit.*, XVII, 10-11.
7) Cité par G. Beer, *Mishna*, *Pesachim*, p. 147-148.

patient, mais le prêtre qui opère ou Dieu lui-même. Il ne faut donc pas traduire « expier », mais « pratiquer l'expiation, faire expier ». Quand Dieu fait expier, c'est qu'il pardonne[1]. Précisément, dans *Exode*, XXXII, 30, Moïse se pose la question de savoir s'il obtiendra l'expiation du péché de son peuple[2].

Un cas très particulier est celui où le prêtre opère pour lui-même. Pour dire qu'il expie, la phrase devra exprimer qu'il pratique l'expiation (*kipper*) pour soi (*be'ado*)[3]. En général, le prêtre pratique l'expiation pour un fidèle ou pour la communauté ; l'expression usuelle est *kipper 'alav*[4] ou *kipper 'alehem*[5] « pratiquer l'expiation sur lui ou sur eux ». Parfois, on ajoute : « devant Yahvé[6] ». L'expiation peut se pratiquer sur un objet quand on estime qu'il est imprégné d'un esprit mauvais, c'est notamment le cas de l'autel qu'il s'agit de purifier. Un taureau est immolé par Moïse qui, avec ce sang, pratique le rite de l'expiation[5], puis une onction d'huile pour le sanctifier[7]. De même pour une maison souillée, le prêtre pratique l'expiation et la maison est purifiée[8].

On observera que l'expiation se pratique de deux manières. Dans l'une, on porte le sang de la personne à purifier, en réalité le sang de la victime, sur l'autel. Celui-ci étant sacro-saint, *qodesh qodashim*, jouit de la propriété de sanctifier tout ce qui le touche[9]. Ainsi, par le sang, qui la véhicule, l'âme du patient sera purifiée de ses péchés.

Dans l'autre procédé, l'objet à purifier, que ce soit le grand-prêtre, le lépreux, une maison souillée ou l'autel, est soumis lui-même à l'onction du sang d'une victime animale. Ici, c'est l'âme animale qui se charge des impuretés ou péchés ; ceux-ci sont entraînés par le sang de l'animal. Le rite est analogue à celui du bouc émissaire.

Les deux rites procurent l'expiation et leur action est définie par le même vocable *kipper*. On voit que le sens primitif de « frotter » — qui est également à la base de *masaḥ*, oindre, — s'appliquerait bien

1) *Kipper* a le sens de pardonner, dans *Deutér.*, XXI, 8 ; XXXII, 43 ; Jérémie, XVIII, 23 ; Ezéchiel, XVI, 63 ; *Psaumes*, LXV, 4 ; LXXVIII, 38 ; LXXIX, 9 ; II *Chron.*, XXX, 18. Le verbe se construit avec l'accusatif du péché et avec *'al* ou *be'ad*.

2) *Exode*, XXXII, 30.

3) *Lévit.*, XVI, 17.

4) *Lévit.*, V, 18 ; 26 ; Ezéchiel, XLV, 17.

5) *Lévit.*, IV, 20, ajoute : « et il leur est pardonné ».

6) *Lévit.*, V, 26.

7) *Exode*, XXIX, 36-37. Dans *Lévit.*, VIII, 15, il faut donc comprendre que Moïse consacre l'autel en pratiquant l'expiation sur ce dernier.

8) *Lévit.*, XIV, 53.

9) *Exode*, XXIX, 37 : « Alors l'autel sera sacro-saint, tout ce qui touchera à l'autel deviendra saint ». Voir ci-dessus, p. 41.

au second cas et pourrait avoir été étendu, par analogie, au premier. Il resterait à distinguer deux racines pour le terme *kipper*, l'une avec le sens de « couvrir[1] », l'autre avec celui de « frotter » ou, dans le rituel, « pratiquer l'onction de sang », c'est-à-dire « faire expier », d'où « pardonner » quand le sujet est Dieu. Ainsi, et nous pensons que c'est l'explication la plus probable, il y aurait équivalence entre l'hébreu *kipper* et l'assyrien *kuppuru*.

Quant à l'emprunt direct du premier au second, il ne paraît pas s'imposer. D'abord, les rites diffèrent trop, ensuite les emprunts à la langue religieuse[2] de Mésopotamie datent généralement de l'exil[3]. Or, *kipper* au sens de « pardonner » se rencontre dans Jérémie[4] et le Deutéronome[5], précisément au cours d'une prière accompagnant un sacrifice. Isaïe décrit un rite un peu particulier, mais qui témoigne de l'emploi liturgique du vocable. Il est remarquable qu'à la forme *pu'al*, qu'emploie le prophète, le sens primitif de la racine « frotter, effacer » se soit maintenu : « Ceci a touché tes lèvres », dit un des Seraphim en passant sur les lèvres impures d'Isaïe un charbon ardent pris sur l'autel, « et maintenant tes péchés ont disparu, tes fautes sont effacées[6] ». Le sens d' « être effacé » disparaît pour le *pu'al* dans la langue sacerdotale de l'exil. Nous en avons deux exemples très nets. Dans *Exode*, XXIX, 33, il faut traduire : « (Aaron et ses fils) mangeront ces (offrandes), avec lesquelles a été pratiquée l'expiation. » En réalité, l'expiation a été faite avec le sang, l'auteur veut dire que la chair du bélier et le pain ont participé à la cérémonie. Le passage *Nombres*, XXXV, 33, n'est pas toujours traduit exactement : « Quant à la terre, il ne pourra être pratiqué d'expiation, pour le sang qui y aura été répandu, que par le sang de celui qui l'a versé. »

1) D'où *kapporet*, qui désigne le couvercle de l'arche d'alliance.

2) W. Schrank, *Babylonische Sühnriten*, p. 81 et suiv., doute que l'assyrien *kuppuru* soit le vocable spécifique pour l'expiation. L'imprécision qu'il relève tient à ce que nous ne possédons pas de traité dogmatique en langue assyrienne comparable au Lévitique, mais seulement des textes religieux où *kuppuru* alterne avec des synonymes : *puṭṭuru*, *pushshuru*, *ullulu*. Le degré d'évolution et de complexité du culte babylonien, la multiplicité des sanctuaires expliquent cette abondance de synonymes.

3) Ces emprunts, en ce qui concerne le culte proprement dit, sont d'ailleurs peu nombreux ; voir *Revue de l'Hist. des Religions*, 1919, II, p. 360 et suiv.

4) *Jérémie*, XVIII, 23.

5) *Deutér.*, XXI, 8 ; cf. *Deutér.*, XXXII, 43. Pour II Samuel, XXI, 3, voir chap. IV, § 11.

6) Isaïe, VI, 7; cf. aussi XXII, 4 (être pardonné); XXVII, 9 (être effacé). Quant à Isaïe, XXVIII, 18, il y a lieu à correction. Il ne faut jamais traduire le *pu'al* par « être expié ». Le sens d' « être effacé » est très net dans *Proverbes*, XVI, 6.

Offrande de la graisse. — En plus du sang, on offrira à la divinité d'une *façon obligatoire* la graisse (*peder* ou *ḥeleb*) qui n'est pas ce que nous entendons généralement sous ce vocable, mais est constituée par plusieurs organes. Cette offrande n'est pas faite seulement parce que ce sont là des morceaux de choix — quelques-uns d'ailleurs, comme la membrane qui enveloppe le foie ne répondent pas à cette définition, — mais parce qu'ils sont considérés comme doués d'une valeur particulière, tout à fait analogue à celle du sang. Nous constaterons, en effet, que l'ensemble des organes que nous désignons sous le nom de graisse est l'objet du même interdit rituel que le sang.

L'offrande de la graisse s'opère en la déposant sur l'autel et en la consumant par le feu. Cela s'applique à tous les sacrifices sanglants. La grande faute rituelle commise par les fils du prêtre 'Éli, et qui leur vaut un châtiment exemplaire, est de ne pas attendre que la graisse des sacrifices de communion soit offerte à Yahvé avant de prendre leur part [1]. La double opération, formant bloc si l'on peut dire [2], de l'offrande du sang et de la graisse, a consacré le reste de la victime. N'étaient les précautions à prendre à ce sujet, le sacrifice erait terminé. Ces précautions, par l'appareil qu'elles nécessitent et le temps qu'elles exigent, ont souvent paru l'essentiel du sacrifice alors qu'elles n'en sont qu'un côté accessoire, un rite de sortie consistant dans l'élimination des restes de la victime. Cela est vrai au point que si, pour une raison quelconque, la chair de l'animal sacrifié devient impure [3], alors que la graisse, qui en a été séparée n'a pas été souillée, l'aspersion du sang reste valable [4].

1) I Samuel, II, 15 et suiv. Dans *Gen.*, IV, 4, il faut entendre qu'Abel offrait la graisse de ceux des premiers-nés qu'il sacrifiait.

2) Ce n'est pas une conception tardive qu'on ne rencontre que dans le Lévitique; voir, par exemple, Isaïe, I, 11; XXXIV, 6-7; Ezéchiel, XLIV, 7 et 15. Voir encore le parallèle du sang et de la graisse dans le poème tiré du *sepher ha-yashar* et attribué à David lors de la mort de Saül et de Jonathan, II Samuel, I, 22. Pour en revenir à Isaïe, I, 11, il apparaît immédiatement que le verset est mal coupé. Pour la restitution, il nous suffira d'indiquer qu'il faut inverser les versets 11 et 22 et déplacer le « a dit Yahvé » du verset 11 à la suite de 12ª. Probablement aussi supprimer dans 11 la mention des brebis — qui manque aux LXX — et des boucs. On retrouve alors le balancement entre les sacrifices de communion (*zebaḥim*) et les holocaustes (*'olot*), la graisse (*ḥeleb*) et le sang (*dam*). On trouve au v. 13 mention de la *minḥa* et de l'encens qui l'accompagne (*shav'* est probablement une glose, comme *'aven va-'aṣara*).

3) Il suffisait, pour déterminer cette impureté, du contact avec un être ou un objet impur; cf. *Lévit.*, XI, 32 et suiv. On prenait à ce sujet les plus grandes précautions, par exemple toute bûche contenant un ver était écartée de l'autel; cf. *Mishna*, *Middot*, II, 6 et *Lévit.*, XXI, 41-43.

4) *Mishna*, *Pesaḥim*, VII, 5. Exception faite pour la pâque.

Dans les sacrifices israélites, l'élimination des chairs est obtenue, suivant le cas, de deux manières : par le feu ou par la consommation. Par le feu seulement, pour l'holocauste, la *minḥa* du prêtre et le *ḥaṭṭat* du prêtre ; partie par le feu et partie par la consommation réservée aux prêtres, pour la *minḥa*, le *ḥaṭṭat* et l'*asham ;* enfin, dans les sacrifices de communion, par le feu pour les graisses et par la consommation entre fidèles avec parts réservées aux prêtres et à leur amille. Il y a là trois valeurs dans le sacré : la première correspondant à la combustion, n'est pas spécifiée dans nos textes, la seconde est sacro-sainte (*qodesh qodashim*), la troisième est simplement sainte (*qodashim qalim*). Cette différenciation est si nette pour Ézéchiel qu'elle l'amène à prescrire que l'emplacement, où les prêtres feront bouillir le *ḥaṭṭat* ou l'*asham* et cuire la *minḥa*, devra se trouver dans le parvis intérieur « pour éviter de les transporter (les chairs du sacrifice) dans le parvis extérieur et d'en communiquer la sainteté au peuple [1] ». Par contre, les sacrifices de communion seront cuits dans le parvis extérieur [2] puisqu'ils doivent être consommés, en grande partie tout au moins, par le peuple.

Quand, comme l'holocauste, les chairs sont éliminées par la combustion, il arrive qu'on suppose que Dieu s'en nourrit ; c'est là une opinion grossière qui se fait jour même dans le Lévitique [3], mais qui s'écarte de l'opinion éclairée qu'on doit se faire d'un « sacrifice pieux ». Le psaume LI, 21 oppose nettement à la conception du sacrifice-aliment — qui ne répond en rien au mode opératoire et n'est qu'une forme accessoire de l'idée de don ou encore une déformation des notions fondamentales, — le « sacrifice pieux » qui est fondé sur les principes que nous développons [4].

La réduction en fumée des chairs de la victime est surtout pratiquée dans les cas de purification ; on détruit ainsi rigoureusement les péchés ou les mauvais éléments dont s'est chargé le substitut.

Dans l'holocauste, tout l'animal étant brûlé, il n'y avait pas à.

1) Ezéchiel, XLVI, 19-20.

2) Ezéchiel, XLVI, 21-24.

3) *Lévit.*, III, 1 ; XXI, 22. De même, dans la polémique contre les dieux étrangers, arguant de ce qu'ils sont faits de main d'homme, en bois ou en pierre, on proclame qu'ils ne voient pas, n'entendent pas, ne mangent pas et n'ont pas d'odorat; cf. *Deutér.*, IV, 28.

4) Dans la même direction, *Psaumes*, L, 13 : « Est-ce donc que je mange la chair des taureaux ? Est-ce que je bois le sang des béliers ? » A ce point de vue, il est significatif que l'apparition anthropomorphe de la divinité ne mange pas le sacrifice offert par Gédéon, *Juges*, VI, 19-21 ; mais le transforme en holocauste. Quant à la notion de don, elle n'est pas nécessairement attachée au sacrifice et *Deutér.*, X, 17, dit justement qu'on ne gagne pas Dieu par des présents.

craindre qu'on oubliât l'offrande de la graisse; c'est pourquoi le texte ne prend pas la peine de définir ce qu'il faut entendre sous ce vocable. Il en va autrement dans les sacrifices de communion où la méprise était facile. Nous verrons alors intervenir toutes les prescriptions utiles et fixer, pour qui les transgresserait, la peine la plus grave après la mort : l'interdiction[1]. On désigne par le terme de « graisses du sacrifice de communion[2] », la graisse des entrailles, les rognons et la graisse qui les entoure, la membrane du foie et même la queue grasse dans le cas du mouton. Cette offrande est indispensable dans le sacrifice sanglant que l'Ancien Testament qualifie de *ishshé* ou sacrifice igné (de *esh*, feu)[3], même dans le sacrifice de communion. L'expression *ishshé ha-ḥalabim* s'applique précisément à ce dernier cas : « sacrifice igné des graisses[4]. » La fumée ainsi produite est dite d'odeur agréable à Yahvé, mais ce n'est probablement qu'une notion secondaire qui s'est développée par analogie avec la fumée d'encens[5]. En réalité, la combustion des graisses met en liberté, comme nous allons le voir, une âme qui lie la divinité au même titre que l'âme contenue dans le sang.

Le fait que l'offrande de la graisse va de pair avec celle du sang, que l'usage de l'un et de l'autre comporte la même interdiction[6], nous amène à nous demander si ce n'est pas une conséquence des anciennes conceptions anthropologiques des Israélites. Or, il résulte très nettement des données bibliques qu'à une époque antérieure à la rédaction de nos textes, les Israélites concevaient deux localisations de la vie chez l'homme, ou si l'on veut deux âmes ou deux principes de vie : l'âme spirituelle *rouaḥ* et l'âme végétative *nephesh*. La première sort du corps humain au moment de la mort, tandis que la seconde reste plus ou moins liée au cadavre[7], comme l'indique l'expression *nephesh*

1) Voir ci-après, chap. I, III, 1 et 4.

2) *Lévit.*, VI, 5; cf. III.

3) Cette dérivation est contestée par Lagarde, *Uebersicht*, 68, 190 que suit Ed. König, *Wörterbuch*, s. v. L'opinion de Dillmann, dans son commentaire *ad Levit.*, I, 9, nous paraît mieux adaptée au rite.

4) *Lévit.*, X, 15.

5) Voir ce qui est dit plus loin au sujet de l'*azkara* et chap. I, VI.

6) La défense de manger de la graisse des animaux dont l'espèce est admise aux sacrifices est nettement formulée par *Lévit.*, VII, 25; voir ci-après, chap. I, III, 4. Il se peut que ce soit là une conception très ancienne. Les Karaïtes conservent sur ce point la tradition stricte, et pour les réfuter, comme l'a tenté Ibn-Ezra que cite D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, p. 171, il faut pousser la subtilité jusqu'à tronquer les textes. On ne lit pas, en effet, dans le verset cité : מן הבהמה אשר יקריבו, mais מן הבהמה אשר יקריבו ממנה.

7) Ce fait a été méconnu par les exégètes; voir notre *Introduction à l'histoire des religions*, p. 46-47 et p. 200.

met[1] et le nom de *nephesh* que prend la stèle[2]. Il est très vraisemblable que la *nephesh* avait pour siège la graisse des intestins, les reins, la membrane du foie, en un mot les organes que nos textes englobent sous le nom de graisse[3]. Une des raisons qui ont conduit à cette localisation est que l'ensemble de ces organes étaient le siège des grandes émotions[4]. La conception est générale chez les Anciens[5], ce qui n'est pas surprenant puisqu'elle dérive de l'expérience ; elle a conduit au mode divinatoire consistant dans l'examen des entrailles. Pour les Israélites, la localisation de l'émotion dans les reins est attestée par Jérémie quand il dépeint les hommes, pris de terreur, portant les mains à leurs reins[6]. L'expression « se ceindre les reins » prend ainsi sa pleine valeur et l'on voit ce que signifie l'expression « Dieu qui sonde le cœur et les reins[7] ». L'homme ne voit que l'extérieur des choses, mais Yahvé voit le cœur[8]. On indique par là, ou du moins c'est la notion primitive, que Dieu avait le pouvoir d'atteindre au siège des deux âmes : celle qui avait son siège dans le cœur[9] — c'était l'âme spirituelle, source de l'intelligence[10] — et celle plus spécialement attachée au corps, définissant la personne ou l'être,

1) *Lévit.*, XXI, 11 ; *Nombres*, VI, 6. La *nephesh* peut mourir, *Juges*, XVI, 30; Ezéchiel, XIII, 19; mais jamais la *rouaḥ*.

2) Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, II, p. 190 et suiv., a mis en évidence la personnalité de la stèle *nephesh*. Voir Job, XXXIII, 22 : « sa *nephesh* est près de la tombe » qui s'applique à l'âme. La conception des deux âmes se rencontrait probablement aussi chez les Phéniciens et elle explique la division des offrandes aux morts en deux parts dans certaines tombes carthaginoises ; cf. *Revue de l'hist. des Religions*, 1916, II, p. 245.

3) Le fils de la veuve de Sarepta est ressuscité parce que la *nephesh* rentre dans ses entrailles (*qereb*); cf. I *Rois*, XVII, 21-22.

4) Notamment le siège de l'amour; cf. *Cant. des Cantiques*, I, 7; III, 1; etc.

5) A un stade plus ancien, tout organe a son âme. Brockelmann a relevé une survivance de cette croyance primitive dans l'expression *yesh le'el yadi* « il est au pouvoir (*numen*) de ma main »; cf. *Zeitschrift d. alttest. Wissensch.*, 1906, p. 29 et suiv., et Kittel, *Realencycl.* de Hauck, t. XXIII, p. 389, qui rattache *el* à l'idée de force.

6) Jérémie, XXX, 6.

7) Ainsi Jérémie, XVII, 10; XX, 12.

8) I Samuel, XVI, 7; cf. I *Rois*, VIII, 39.

9) Rapprochement fréquent de la *rouaḥ* et de son siège central, le cœur : Isaïe, LVII, 15 ; Ezéchiel, XVIII, 31 ; XXXVI, 26-27; *Gen.* (Elohiste), XLV, 26 et 27 ; *Psaumes*, LI, 12 ; *Proverbes*, XVII, 22; XXIII, 15-16; etc. Dans l'expression « se rappeler, venir à l'esprit », le cœur (Isaïe, LXV, 17; Jérémie, III, 16; VII, 31; XLIV, 21) alterne avec la *rouaḥ* (Ezéchiel, XX, 22; cf. XI, 5).

10) Le cœur siège de la vie : *Prov.*, IV, 23; cf. la métamorphose de Nabuchodonosor, Daniel, IV, 13 et suiv.; de l'intelligence : I *Rois*, III, 12; de la mémoire : Jérémie, XVII, 1, et l'expression « se rappeler » citée dans la note précédente.

âme végétative[1], qu'on logeait de préférence dans les reins et les enveloppes graisseuses avoisinantes, y compris l'enveloppe du foie[2]. Le soin avec lequel les rédacteurs successifs ont écarté toute allusion à l'inspection des entrailles, est attesté par différents passages où le foie (*kabed*), employé pour désigner l'âme dite *nephesh*, comme c'est le cas en assyrien, a été transformé en *kabod*, gloire [3].

On remarquera encore que le corps de la victime sacrificielle qu'est le Christ, répond à la *nephesh* et au *qereb* qui la localise plus spécialement. Communier avec le sang et le corps du Christ, c'est donc mettre en mouvement à son profit, les deux énergies utilisées dans le sacrifice israélite.

Dans l'holocauste, la combustion de l'animal s'opérait en disposant tous les quartiers sur l'autel, la tête au-dessus : « Ils lui passèrent l'holocauste, pièce à pièce, puis la tête, et il les fit fumer avec l'holocauste sur l'autel[4]. »

4. — *L'intégrité de la victime.*

Lévit., XXII, 17-25. Le mâle de gros ou de petit bétail admis à l'holocauste sera mâle parfait, c'est-à-dire qu'il ne sera ni aveugle, ni estropié ou mutilé, ni couvert d'un ulcère, de gale ou de dartres. Il n'aura pas les testicules froissés, écrasés, rompus ou coupés. S'il présente simplement un membre trop long ou trop court, on pourra le sacrifier dans un sacrifice volontaire, non dans un sacrifice votif. Ces prescriptions valent, que le sacrifiant soit israélite ou étranger[5].

1) On nourrit la *nephesh : Psaumes*, CVII, 9; *Prov.*, X, 3; XXVII, 7. Ce point de vue est très ancien comme l'atteste l'inscription de Panammou.

2) D'où le parallèle de la *nephesh* et du foie dans *Gen.*, XLIX, 6. Dans *Psaumes*, LXXIII, 7, les deux âmes sont désignées par leur localisation : graisse et cœur (lire : *'avonamo*). A la longue, il n'est pas surprenant qu'une certaine confusion se produise entre les deux âmes.

3) Dans *Lament.*, II, 11, l'hébreu a encore *kabed*, mais les LXX lisent *kabod*. La substitution est fréquente dans les *Psaumes*, ainsi XVI, 10, où le cœur et le foie, c'est-à-dire les deux âmes, étaient opposées au corps (*basar*). Joseph Halévy, *Revue sémitique*, II, p. 4, a encore proposé de lire *kabed* dans *Psaumes*, VII, 6; XXX, 13; LVII, 9; CVIII, 2 et dans *Gen.*, XLIX, 6. La force magique du foie (cf. Tobie, VI, 5 et A. Merx, *le Rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques* dans *Florilegium de Vogüé*) se rattache donc aux notions animistes.

4) *Lévit.*, IX, 13.

5) Nous laissons de côté, pour l'instant, ce qui concerne le sacrifice de communion.

Il n'y a pas lieu d'insister sur ces prescriptions dont on retrouve l'équivalent dans tous les cultes ; mais, après avoir vu se dérouler les diverses opérations du sacrifice, nous comprenons ces précautions. L'intermédiaire (le prêtre) entre l'homme et la divinité, ou le substitut de l'homme (la victime) doivent être dans un état de santé et d'intégrité favorable à la réussite des manipulations délicates qui vont s'accomplir. Puisque c'est un principe de vie qu'on va mouvoir, il faut que tous les éléments qui y participent, notamment les corps qui le véhiculeront, soient le plus près possible de la perfection physique. Les Israélites semblent avoir parfois perdu de vue l'importance de ces règles et avoir cherché à s'y dérober ; du moins voyons-nous Malachie les leur rappeler et tenter à leur usage une explication terre-à-terre, mais sans réplique [1] :

Lorsque vous amenez une (bête) aveugle
  pour la sacrifier, ce n'est point mal ?
Lorsque vous en amenez une éclopée
  ou malade, ce n'est point mal?
Présentez-la donc à votre satrape,
  l[2]'agréera-t-il ou te témoignera-t-il sa faveur ?

On distingue — nous aurons l'occasion d'y revenir [3], — l'offrande volontaire pour laquelle on est moins exigeant, de l'offrande votive qui se présente comme une obligation à laquelle on ne peut se soustraire. Baentsch s'étonne qu'il ne soit parlé que de l'holocauste et en déduit que le passage n'appartient pas à la source P (partie fondamentale du Code sacerdotal), sans quoi on n'eût pas manqué de citer également le sacrifice expiatoire [4]. Le savant exégète en tire argument pour démontrer que le chapitre XXII provient d'une source plus ancienne, celle qu'on appelle le Code de sainteté (H, *Heiligkeitsgesetz*) et qui embrasse les chapitres XVII-XXVI. L'argument repose sur une méprise.

En effet, les versets 17-25 du chapitre XXII concernent uniquement, le texte le spécifie, les sacrifices votifs et les sacrifices volontaires, probablement parce que ce sont ceux où l'initiative du fidèle était le plus difficile à limiter. Mais, d'autre part, un sacrifice sanglant, votif ou volontaire, ne peut s'entendre que d'un holocaute ou d'un sacrifice de communion. Le sacrifice expiatoire ne peut jamais prendre le caractère votif ou volontaire : il n'y avait donc pas lieu de le mentionner ici.

1) Malachie, I, 8; cf. 13-14.
2) D'après quelques mss. grecs. Les massorètes ont lu : « t'agréera-t-il », ce qui a le même sens.
3) Voir chap. I, III, 1.
4) Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 410.

5. — *Les substituts.*

Lévit., I, 14-17. On pourra encore offrir un holocauste avec une tourterelle ou un pigeon. Le prêtre présentera l'oiseau à l'autel, le saignera et fera couler le sang sur la paroi de l'autel. Puis il le videra, en arrachant le gésier et les intestins qu'il jettera à côté de l'autel dans le dépôt des cendres grasses. Il déchirera l'oiseau à l'entour des ailes sans les détacher et réduira le tout en fumée sur les bûches de l'autel. C'est un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

Dans le Lévitique, on voit nettement que l'oiseau n'est accepté de la part de l'homme peu fortuné que comme substitut du gros et du petit bétail : on se contente de faire sur l'oiseau le simulacre du dépècement. De même, Abraham partage en deux la génisse, la chèvre et le bélier, mais ne partage ni la tourterelle ni le pigeon [2]. Plus loin, *Lévit.*, V, 8, on spécifie que le cou est tranché près de la nuque, sans détacher la tête. Comme l'oiseau ne fournit qu'une assez faible quantité de sang, c'est le prêtre qui le saignera et fera couler directement le sang contre l'autel.

On a prétendu que ce passage était une addition tardive au texte du Lévitique, parce que, dans *Lévit.*, I, 2, il n'est prévu que du gros et du petit bétail pour l'holocauste [1]. Mais on ne prend pas garde que ce verset ne concerne que les quadrupèdes (*ha-behema*). D'autre part, l'argument n'a aucune valeur puisque nous retrouverons le même usage des substituts chez les Phéniciens. La concession étant générale, il n'y a aucune raison de supposer qu'elle n'est pas très ancienne.

6. — *Le feu perpétuel.*

Lévit., VI, 1-6. L'holocauste brûlera toute la nuit jusqu'au matin. Le prêtre, vêtu de lin — robe et caleçon — enlèvera alors les cendres grasses et les déposera à côté de l'autel. Il changera de vêtement pour transporter ces cendres grasses hors du camp. Chaque matin, le prêtre disposera des bûches sur l'autel pour y placer l'holocauste et faire

1) Ainsi Bertholet. Baentsch est d'avis contraire.
2) *Gen.*, XV, 10. Le texte est du Yahviste.

brûler les graisses du sacrifice de communion. Un feu perpétuel (*tamid*) y brûlera.

Ce chapitre VI fournit des instructions complémentaires touchant les divers sacrifices et comme on les introduit par cette formule : « Voici la règle (*torah*) de l'holocauste », on en a conclu que ce chapitre était tiré d'une autre source que les chapitres précédents. Cette conclusion ne se justifie pas, car les prescriptions en question concernent les prêtres et ne font pas double emploi avec les précédentes qui s'adressaient aux Israélites. En effet, au lieu de la formule : « Parle aux Israélites, » on trouve ici : « Ordonne à Aaron et à ses fils. » A tel titre que ce qui concerne ici l'holocauste et la *minḥa*, vise tout spécialement l'holocauste et la *minḥa* offerts journellement par les prêtres, c'est-à-dire le sacrifice *tamid*. Il n'y a donc pas répétition avec les chapitres I et II qui s'appliquent aux sacrifices des particuliers.

Les versets 1-6 décrivent l'holocauste journalier ou *tamid* défini dans *Exode*, XXIX, 38-42 et *Nombres*, XXVIII, 1-8 : chaque jour on offrira deux agneaux sans défaut, âgés d'un an ; un le matin, l'autre vers le soir. A chaque agneau on joint un dixième d'épha de farine pétrie dans un quart de hin d'huile. La libation se composera d'un quart de hin de vin[1].

Wellhausen a observé que cette coutume du double holocauste journalier est assez récente[2]. Au temps d'Achaz, il n'est fait mention que d'un holocauste offert chaque matin, tandis que le soir on présente la *minḥa*[3]. De même dans Ézéchiel[4]. Longtemps, pour désigner le milieu de l'après-midi, vers 3 heures, le langage se servira de l'expression « l'heure de la *minḥa*[5] ».

A cette occasion, on nous renseigne sur la façon dont on nettoyait l'autel aux holocaustes chaque matin. Les cendres grasses étaient déposées provisoirement sur le côté oriental de l'autel[6]. Pour les porter au dépôt, hors du sanctuaire, en un lieu pur[7], les prêtres devaient quitter leur vêtement de lin.

1) Application des règles de *Nombres*, XV; cf. ci-après, chap. III, I. Pour la littérature tardive concernant le sacrifice journalier, voir le traité *Tamid* de la *Mishna* et E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e édit., p. 347 et notamment p. 352 et suiv., où l'on trouvera un résumé du service journalier d'après le traité *Tamid*.

2) Wellhausen, *Prolegomena*, p. 79.

3) II *Rois*, XVI, 15.

4) Ezéchiel, XLVI, 13-15.

5) I *Rois*, XVIII, 29; 36; cf. Esdras, IX, 4; Daniel, IX, 21; *Mishna*, *Berakot*, IV, 1. Nous avons dit plus haut, p. 5, comment le passage d'une coutume à l'autre a pu se faire.

6) Voir ci-dessus, p. 75.

7) Voir ci-après, chap. I, IV, 1.

7. — *La part du prêtre.*

Lévit., VII, 8. La peau de la victime revient au prêtre qui offre l'holocauste d'un particulier.

Le rituel est muet sur la raison qui soustrait la peau de la victime à l'usage profane et la fait remettre au sanctuaire. Certes, elle constituait une rémunération appréciable puisque nous verrons qu'à Carthage, dans les sanctuaires où ils ne recevaient pas la peau, les prêtres percevaient à la place une taxe en argent. Il est à présumer, cependant, qu'on attribuait à la peau de l'animal sacrifié une valeur religieuse toute particulière puisque c'est sur la peau que l'on avait pratiqué la *semikha*. Nous connaissons l'usage de la peau des animaux sacrifiés chez les peuples voisins. En Égypte, on obtenait la renaissance du défunt en le faisant passer au travers de la peau d'un animal sacrifié [1], et chacun a présent à l'esprit le rite de Hiérapolis décrit par Lucien [2]. En somme, c'est en vertu d'une substitution que le fidèle, laissant la peau de la victime au temple, en revenait sain et sauf, libéré de ses péchés. Cette croyance sur laquelle reposait le sacrifice, explique l'expression de Job, II, 4 : « peau pour peau », que les commentateurs se sont évertués à éclaircir [3]. Aucun n'a pensé à la rapprocher des pratiques sacrificielles dont elle tire sa signification, comme le contexte l'indique nettement.

II. — La minḥa ou sacrifice non sanglant.

1. — *Matière du sacrifice et consécration.*

Lévit., II, 1-16. La *minḥa*, offrande non sanglante dont une partie sera brûlée sur l'autel tandis que l'autre, éminemment sainte, reviendra aux prêtres, doit se composer, d'après le Lévitique, de fleur de farine [4], d'huile et d'un

1) A. Moret, *Du sacrifice en Égypte*, dans *Revue de l'hist. des rel.*, 1907, I, p. 79 et suiv. ; voir aussi, du même auteur, *Mystères égyptiens*. Ajouter les exemples réunis par Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, II, p. 4 et suiv., qui en rapproche le subterfuge de Jacob se couvrant les mains et le cou avec la peau des chevreaux sacrifiés ; cf. toutefois *Revue de l'hist. des rel.*, 1919, I, p. 378.

2) Lucien, *De dea syra*, 58.

3) Voir notamment, Dhorme, *Revue Biblique*, 1914, p. 128-129.

4) Dalman, *Die Mehlarten im Alte Testament*, dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel... dargebracht*, 1913, traduit *solet* par gruau ; cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2e éd., p. 39.

peu d'encens. Cette fleur de farine sera présentée en nature, ou bien pétrie à l'huile et cuite au four en forme de gâteau ou de galette, ou cuite à la poêle ou au poêlon. Il est interdit d'y mettre du levain ou du miel, car ce sont matières qui fermentent et ne doivent pas être déposées sur l'autel. Par contre, il est prescrit de saler les gâteaux ; ce sel est dit le sel de l'alliance avec Dieu.

La *minḥa* peut encore être une offrande de prémices. Dans ce cas, elle se composera de grains concassés et grillés (gruau), d'un peu d'huile et d'encens.

Le fidèle apporte la *minḥa* au prêtre qui prend une pleine poignée (*qomeṣ*) de farine mêlée d'huile avec tout l'encens ; c'est l'*azkara*, qu'il fera brûler sur l'autel comme sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé. Le surplus de l'offrande est une part sacro-sainte des sacrifices ignés de Yahvé, et par suite, revient entièrement aux prêtres.

Dans cet exposé des diverses façons d'apprêter la *minḥa*, si nous laissons de côté l'offrande de simple farine sur laquelle on se contente de verser de l'huile [1], on voit que la cuisson peut s'effectuer dans le four [2], à la poêle [3] ou sur le poêlon [4]. Mais si l'on fait abstraction du mode de cuisson, il reste deux sortes de préparation : 1° la farine pétrie à l'huile qui donne après cuisson les *ḥallot ;* 2° les gâteaux secs sans levain, dits *reqiqim*, sortes de galettes qu'on trempe dans l'huile avant de les offrir. Ces deux sortes de préparation seront également employées pour remplir la « corbeille des azymes » qui figure dans les sacrifices de communion ; nous y reviendrons à ce sujet [5].

Wellhausen a supposé que la *minḥa*, telle qu'elle est décrite ici, n'était pas antérieure à l'exil. L'argument principal, c'est que l'encens n'apparaît pas dans le culte de l'ancien Israël. Or, nous verrons que cette hypothèse est erronée : c'est postérieurement à l'exil, qu'on a prohibé dans le culte l'usage de l'encens pur. Puisqu'il a subsisté dans la *minḥa*, c'est un témoignage non équivoque que le rituel de cette dernière est antérieur à l'exil [6].

L'opinion de D. Hoffmann ne nous paraît pas mieux fondée lorsqu'il

1) *Lévit.*, II, 1.
2) *Lévit.*, II, 4.
3) *Lévit.*, II, 5.
4) *Lévit.*, II, 7. Même division dans *Lévit.*, VII, 9-10.
5) Voir ci-après, chap. I, III, 2.
6) Ci-après, chap. I, VI. On a invoqué aussi que le vocable *ḥalla* dans le

imagine que le rite primitif de la *minḥa* consistait dans la combustion entière de l'offrande. Non que l'élimination par le feu de ce qui reste après prélèvement de l'*azkara* ne puisse être envisagée [1], mais pour une raison que nous allons rapidement indiquer. L'idée directrice de D. Hoffmann, c'est que la *minḥa* était simplement, à haute époque, l'holocauste du pauvre [2], et cela est certainement inexact. La *minḥa* est bien un sacrifice de même valeur que l'holocauste [3], c'est pourquoi elle lui est souvent associée dans le culte et pourquoi le Lévitique en traite immédiatement après l'holocauste; elle ne prendra que rarement et tardivement le caractère d'un substitut de l'holocauste. Les deux rites sortent de deux milieux sociaux différents, l'un est le sacrifice du pasteur, l'autre celui du cultivateur. La légende de Caïn et Abel illustre cette différence d'origine. Or, le sédentaire a dû posséder de très bonne heure, et vraisemblablement avant le nomade, un lieu de culte avec un service organisé dont les membres recevaient partie des offrandes.

Pour reprendre notre exposé, la majeure partie de l'offrande non sanglante étant consommée par les prêtres, on conçoit que le Lévitique entre dans de minutieuses explications culinaires. Cependant, ces prescriptions sont dominées par l'intention de donner toute sa force au sacrifice. C'est ainsi qu'on ne repousse pas, en tant qu'offrandes de prémices, les gâteaux au levain et au miel [4], mais aucune part n'en sera réduite en fumée sur l'autel ; ils reviendront entièrement aux prêtres. La *minḥa* de prémices ne se composera que de grains concassés et grillés, d'huile et d'encens ; l'*azkara* correspondante comportera des grains, de l'huile et tout l'encens.

sens de gâteau offert dans les sacrifices ne figurait que dans le Code sacerdotal. Mais, outre que II Samuel, VI, 19, se réfère à un sacrifice, l'emploi de ce terme dans le rituel sacrificiel phénicien ne permet pas de conclure à une particularité du culte israélite tardif.

1) C'est le cas de la *minḥa* du prêtre-oint, *Lévit.*, VI, 12-16.

2) D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, p. 144 et suiv. Nous ne pensons pas qu'on puisse invoquer l'exemple des cultes grecs où, semble-t-il, l'offrande des *popana* et de l'encens, non suivie du sacrifice d'une victime, constituait l'offrande du pauvre ; cf. Paul Girard, *Bulletin de corresp. hellénique*, 1878, p. 71. Mais, même en Grèce, si l'offrande non sanglante est parfois employée comme substitut économique, il est tel culte qui ne comporte que de ces offrandes. De même en Israël.

3) On a contesté que *minḥa* dérive d'une racine ayant le sens de « donner » ; cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 269, note, à la suite de Perles.

4) Les rituels grecs admettaient couramment les gâteaux faits de farine délayée dans l'huile, le miel ou même le vin, en les accompagnant d'encens. D'après Ezéchiel, XVI, 19, il semble que les gâteaux au miel aient été reçus sur les autels cananéens.

Le Sel. — L'usage du sel soulève des difficultés. Il n'en est fait mention que dans la description de la *minḥa* [1] et — dans la version des LXX — à propos des pains de proposition. [2] Son usage serait-il limité au sacrifice non sanglant, et s'il s'étend à tous les sacrifices, pourquoi n'en trouvons-nous mention qu'au chapitre de la *minḥa* ?

Aux yeux des anciens Israélites, le sel passait pour doué d'une remarquable puissance destructive assez analogue à celle du feu [3]. Ils avaient observé ses effets dans l'arrêt de la végétation, le retard de la putréfaction et ils en concluaient à une puissante action purificatrice. Ainsi s'explique le miracle d'Elisée [4], l'usage du sel pour les nouveau-nés [5] et jusqu'à la célèbre parole du Christ : « Vous êtes le sel de la terre [6]. » Cette dernière n'est pas une métaphore banale empruntée à la notion d'assaisonnement, ce qui n'aurait pas grand sens; elle a une tout autre valeur : vous purifierez la terre et la régénérerez.

Ézéchiel spécifie l'emploi du sel dans l'holocauste : « ils les présenteront[7] (il s'agit d'un taureau et d'un bélier) devant Yahvé, ils répandront sur eux du sel et ils les offriront en holocauste à Yahvé. » Ce témoignage éclaire le passage du Lévitique : « Avec chacune de tes offrandes tu offriras du sel [8]. » Ici, l'offrande (*qorbaneka*) a un sens général au regard de l'offrande de la *minḥa (qorban minḥateka)* qui a amené cette réflexion. Certains glossateurs de Marc, IX, 49, l'ont bien compris [9].

Dès au moins le second temple, le sanctuaire de Jérusalem comportait un approvisionnement important de sel [10]. On l'utilisait pour

1) *Lévit.*, II, 13; nous y reviendrons ci-après.

2) *Lévit*, XXIV, 7. La version des LXX ajoute à la mention de l'encens accompagnant les pains de proposition : καὶ ἅλα.

3) Marc, IX, 48-49. Comparaison dans Jérémie, XVII, 6 et *Deutér.*, XXIX, 22. Voir encore *Juges*, IX, 45 (probablement image pour dire que la ville fut à ce point ruinée et délaissée que le salpêtre envahit les ruines) ; Sophonie, II, 9.

4) II *Rois*, II, 20 et suiv.

5) Ezéchiel, XVI, 4.

6) Matthieu, V, 12.

7) Ezéchiel, XLIII, 24, où nous lisons *ve-hiqrabetam* et où nous supprimons *ha-kohanim*.

8) *Lévit.*, II, 13.

9) Voir Loisy, *les Évangiles synoptiques*, II, p. 82 et suiv. Tout inspiré qu'ils soient de *Lévit.*, II, 13, les termes qu'ajoutent certains mss. et qu'on rejette généralement : πᾶσα γὰρ ἁλὶ ἁλισθήσεται, répondent à la réalité comme en témoigne Josèphe, *Antiq.*, III, 9, 1. Voir cependant S. de Ricci, *le Sacrifice salé Marc*, IX, 49, dans *Revue archéol.*, 1902, I, p. 336 et suiv.

10) Dans *Mishna*, *Middot*, V, 3, il est question d'une cellule où l'on renfermait le sel pour les sacrifices et une autre, à côté, où l'on salait la peau des animaux sacrifiés ; cf. Esdras, VI, 9, et VII, 22, où le sel accordé est destiné aux sacrifices.

saler les peaux destinées aux prêtres, dans la *minḥa* et très probablement aussi dans les holocaustes. Si l'on en juge par le passage d'Ézéchiel cité plus haut, il servait, dans ce dernier cas, à purifier les animaux à la manière de la *mola salsa*. Il est tout à fait surprenant que la description de l'holocauste dans le Lévitique ne mentionne pas ce détail du rituel et nous ne pouvons l'expliquer qu'en supposant que cette pratique n'était pas obligatoire, ayant probablement été adoptée à basse époque. Il se peut qu'à haute époque, le sel n'ait figuré qu'exceptionnellement dans l'holocauste, dans le cas où l'on concluait une alliance solennelle. On y est autorisé par l'expression « alliance de sel » ; le sel paraît conférer au rite le caractère d'éternité [1].

L'azkara. — Il faut définir exactement ce vocable pour saisir la valeur du sacrifice, dit *minḥa*, et comprendre ce qui l'élève au-dessus du simple don. L'*azkara* est cette portion de l'offrande qui est brûlée sur l'autel et dont le rôle est éminent puisqu'elle confère au reste de l'offrande une qualité sacro-sainte.

L'explication de Dillmann par « sacrifice de parfum », *Duftopfer*, ne peut être que partiellement juste par la raison qu'il se présente des cas où l'*azkara* ne contient pas d'encens [2]. D'autre part, l'encens bien que d'usage assez ancien, a très probablement été introduit postérieurement à l'institution du rite. Si, comme Hommel l'a supposé [3], *azkara* était une appellation de l'encens en Arabie, la question se poserait tout différemment ; mais tel n'est pas le cas [4]. Il semble plus vraisemblable de rattacher, avec Barth, le vocable à l'*hiphil* de *zakar*, au sens de remettre « en mémoire [5] » et de traduire : souvenir, mémoire, mémorial. Le rite aurait pour objet de rappeler le fidèle à la divinité ; il accompagnait vraisemblablement la prière [6]. Dans la langue religieuse, le verbe *hizkir* a le sens de prononcer le nom de la divinité [7] ; par suite, l'*azkara* doit comporter le prononcer du

1) Sur ces cérémonies, voir Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e édit., p. 206, et ci-après, chap. IV, § 1.

2) Ainsi *Lévit.*, V, 12.

3) Hommel, *Die altisrael. Ueberlieferung*, p. 279. Si *azkara* signifiait « encens », nous ne trouverions pas dans Isaïe, LXVI, 3, l'expression *mazkir lebona :* « brûler de l'encens comme *azkara* ».

4) Zehnpfund, *Realencycl.* de Hauck, t. XXI, p. 55, n'est pas autorisé à définir ce terme comme sud-arabe puisqu'il ne s'est pas rencontré dans les textes himyarites.

5) Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, § 60a.

6) Il y a tout lieu de comprendre avec Baethgen, *Psalmen*, XII, la suscription : *le-hazkir* de *Psaumes*, XXXVIII et LXX : « à chanter lors de l'offrande de l'*azkara* ».

7) Amos, VI, 10; Isaïe, XLVIII, 1. Pour les divinités étrangères : *Exode*, XXIII, 13; Josué, XXIII, 7.

nom divin et matérialiser l'invocation [1]. Cela nous paraît résulter des prescriptions de l'Exode, où, en retour des sacrifices qui lui sont offerts, Yahvé promet: « En tout lieu où tu évoqueras mon nom, Je viendrai vers toi et te bénirai [2]. » L'invocation du nom divin est la forme élémentaire de la prière, et si la matière même du sacrifice a pris ce nom d'*azkara* — de même que *'olah* désigne, à la fois, la victime et le sacrifice, — c'est que cette matière est considérée comme incorporant la prière et destinée à la porter à la divinité par la vertu du sacrifice igné. Ainsi la divinité sera évoquée et liée.

Les opérations rituelles confirment ce point de vue. L'analogie rituelle de l'*azkara* avec le sang et la graisse de l'holocauste est évidente. Or, ces derniers renferment, nous l'avons vu, la *rouaḥ* et la *nephesh* du sacrifiant lui-même. On en conclura que l'*azkara* incorpore également l'âme du fidèle, en ce que l'on considère que l'âme est portée par la prière.

Si cette explication est exacte, elle doit rendre compte de la *minḥa* de jalousie [3]. Nous verrons plus en détail, ci-après, que lorsqu'un mari soupçonne sa femme d'infidélité, sans qu'il y ait eu dénonciation formelle ou flagrant délit, il doit la conduire devant le prêtre, et offrir, à cause d'elle, un dixième d'épha de farine d'orge. Il ne doit y joindre ni huile ni encens, car c'est une *minḥa* de jalousie qui servira à évoquer la faute (*mazkeret 'avon*).

Pour bien comprendre la valeur du rite, il faut se rappeler que le péché était considéré comme un esprit qui, soit imprégnait, comme c'est le cas ici, le corps de l'individu, soit restait tapi près de lui dans sa maison, notamment à l'entrée, prêt à s'emparer de sa victime [4]. Pour lui donner toute sa force malfaisante, il suffisait de l'évoquer: « Tu es venu chez moi, reproche la femme de Sarepta au prophète Élie, pour évoquer ma faute et faire mourir mon fils [5]. »

1) Nous trouvons une analogie dans le rituel babylonien quand le prêtre qui répand la farine est dit déposer « l'invocation du nom ». C'est là une véritable *azkara*. Le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 239, croit qu'il s'agit d'une question posée aux dieux. Les deux explications ne s'excluent pas forcément l'une l'autre.

2) *Exode*, XX, 24, où il faut lire *tazkir* au lieu de *azkir* qui ne signifie rien et représente la transposition maladroite, lors de l'installation du lieu de culte unique, d'une ancienne formule définissant le bénéfice du sacrifice. Au temps où s'est fixée cette ancienne formule, on ignorait *Deutér.*, XII, 13-14.

3) *Nombres*, V, 15.

4) *Gen.*, IV, 7.

5) I *Rois*, XVII, 18: *le-hazkir et-'avoni*. La faute à laquelle cette femme fait allusion, ce sont les pratiques magiques qu'Élie l'a incitée à accomplir. Pour le danger qu'il y a à évoquer le souvenir des fautes, voir la crainte éprouvée par l'échanson de Pharaon, *Gen.*, XLI, 9; cf. Ezéchiel, XXI, 29.

Pour la *minḥa* de jalousie, l'offrande était placée dans les mains de la femme soupçonnée. Le rite de l'*azkara* ne porte plus ici la prière, mais la faute, et cela doit engendrer les troubles les plus graves dans le corps de la femme à laquelle on a, au préalable, fait absorber les eaux amères.

D'une manière générale la combustion de l'*azkara*, c'est-à-dire d'une part de l'offrande, consacre celle-ci tout entière [1] : elle ne prend pas un simple caractère de sainteté comme toutes les offrandes qu'on présente à la divinité, elle devient sacro-sainte (*qodesh qodashim*). Il en résulte que les prêtres, seuls, peuvent éliminer, c'est-à-dire consommer la *minḥa* comme nous allons le voir.

2. — *La part des prêtres.*

Lévit., VII, 9-10. La *minḥa* cuite au four dans le poêlon ou à la poêle reviendra au prêtre qui officie. Mais toute *minḥa* pétrie dans l'huile ou sèche appartiendra à l'ensemble des prêtres.

La seule explication, qu'on ait donnée de cette distinction, est qu'elle doit correspondre à des quantités différentes et que l'offrande de farine était mise en dépôt dans les magasins du temple [2]. Mais il n'y a pas de raison pour que la quantité offerte fût très différente et, d'autre part, l'explication ne vaut pas pour le cas où la farine offerte est simplement pétrie dans l'huile. En réalité, lorsque la *minḥa* était présentée cuite, le prêtre pouvait la consommer sans autre préparation. Dans le cas contraire, il fallait avoir recours aux ustensiles et au feu du sanctuaire et l'on conçoit que la communauté des prêtres se soit crue en droit de revendiquer l'offrande. Ézéchiel prévoit un emplacement dans le parvis intérieur, vers le nord-ouest, pour faire cuire les oblations [3]

Lévit., VI, 7-11. Les fils d'Aaron offriront la *minḥa* devant Yahvé, sur le devant de l'autel. Ils prélèveront l'*azkara* et la feront brûler sur l'autel. Ce qui reste de la *minḥa* est devenu sacro-saint et considéré comme une part des sacrifices ignés que Yahvé a attribuée éternellement aux prêtres. Seuls, les mâles d'entre les enfants d'Aaron pourront en manger. Le

1) On voit à quel point l'encens est accessoire dans la signification du rite.

2) Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 338.

3) Ezéchiel, XLVI, 20.

repas devra s'accomplir dans un endroit saint, en l'espèce la cour du sanctuaire. Tout ce qui aura été en contact avec cette nourriture sera consacré.

L'indication « sur le devant de l'autel », *el-penè ha-mizbeaḥ*, semble indiquer que l'*azkara* était portée sur le côté sud de l'autel[1]. Le livre des *Nombres* confirme que tout ce qui n'est pas brûlé de la *minḥa* appartient à Aaron et à ses fils, c'est-à-dire aux prêtres[2].

La consécration de tout ce qui a été en contact avec la *minḥa*, après l'offrande de l'*azkara*, indique la nécessité de purifier les ustensiles de cuisine qu'on aura employés pour sa préparation ; même expression, *Lévit.*, VI, 21, à propos du *ḥaṭṭat*.

3. — *La minḥa du prêtre-oint.*

Lévit., VI, 12-16. Le prêtre-oint offrira journellement, comme *minḥa* perpétuelle, un dixième d'épha de fleur de farine, frite à la poêle avec de l'huile. Elle sera entièrement brûlée, rien n'en sera mangé.

L'élimination par combustion, adoptée dans ce cas particulier, tient au caractère plus éminemment sacré acquis par la *minḥa*. Seul le prêtre-oint pourrait la consommer, mais comme c'est précisément lui qui l'offre, on estime qu'il ne peut l'éliminer soi-même et l'élimination se fait par le feu. La raison de cette offrande journalière par le grand-prêtre reste obscure [3].

Notre passage présente une autre difficulté dans l'expression « au jour de son onction », qui fixe la date de l'offrande du prêtre-oint. Les uns l'entendent à la lettre, tandis que la tradition, avec un sentiment plus net de la pratique du culte[4], comprend que ce sacrifice étant dit perpétuel (*tamid*[5]) devait s'accomplir chaque jour à partir

1) La tradition juive (Hoffmann, *op. cit.*, p. 57, 135 et 228) prétend que « devant Yahvé » signifie à l'ouest de l'autel, d'où elle conclut que la *minḥa* était consacrée à l'angle sud-ouest de l'autel. L'explication n'est pas fondée, car le Lévitique emploie l'expression « devant Yahvé » à propos de l'holocauste et nous avons vu que ce dernier était immolé au nord de l'autel.

2) *Nombres*, XVIII, 9-10.

3) Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e édit., p. 348 et suiv., pense que ce n'était la *minḥa* du grand-prêtre que parce que celui-ci l'offrait au nom de la communauté. S'il en était ainsi, il semble qu'il aurait dû la manger.

4) Voir *Lévit.*, VII, 36, où le sens ne laisse aucun doute.

5) Naturellement les partisans de l'offrande unique « au jour de l'onction »

de l'onction du grand-prêtre. D'après Josèphe, une moitié de la *minḥa* du grand-prêtre était jetée dans le feu le matin, l'autre moitié dans le feu le soir [1].

4. — *Les pains de proposition.*

Lévit., XXIV, 5-9. Chaque sabbat, on disposait en deux rangées, six par rangée, sur la table d'or pur [2], devant Yahvé, douze gâteaux, contenant chacun deux dixièmes d'épha de fleur de farine. Sur chaque rangée, on mettait de l'encens qui servait d'*azkara* et qu'on brûlait en l'honneur de Yahvé. Ces pains étaient mangés par Aaron et ses fils parce que ces pains étaient sacro-saints.

Le rite des gâteaux (*ḥallot*), dits pains de proposition (*leḥem panim*) [3], est très analogue à la *minḥa*; c'est pourquoi nous l'ajoutons ici. La table aux pains de proposition était en bois de cèdre, plutôt que d'acacia, recouvert d'or [4]; on sait qu'elle figure sur l'arc de triomphe de Titus avec le chandelier à sept branches et les vases contenant l'encens [5]. La lumière et les pains de proposition existaient en permanence dans l'ancien sanctuaire de Nob, à l'époque de David, ce qui atteste l'antiquité du rite. Ces pains, lorsqu'on les retirait pour en mettre de frais à la place, étaient réservés à l'usage des prêtres [6].

Le prêtre Aḥimelek, avant de consentir à en donner à David et à sa troupe, lui demande s'il est en état de pureté parce que ces pains sont saints [7]. Il semble que le Code sacerdotal ait renforcé le caractère sacré des pains de proposition et il est aisé d'en saisir la raison. La coutume d'entretenir devant la divinité une table d'offrande est d'un

biffent de *Lévit.*, VI, 13, le mot *tamid*. Il faudrait plutôt ajouter au texte *ve-hal'a*, comme dans Ezéchiel, XLIII, 27; *Lévit.*, XXII, 27 et ailleurs. Sur l'opinion rabbinique traditionnelle, voir D. Hoffmann, *op. cit.*, I, p. 30 et suiv.

1) Josèphe, *Ant. Jud.*, III, 10, 7.

2) La table dite des pains de proposition. Bibliographie dans Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e éd., p. 344.

3) *Exode*, XXV, 30. L'expression *leḥem panim* est pour *leḥem li-phenè Yahvé*, le pain placé devant Yahvé. Par analogie, on pourrait expliquer la déesse (Tanit) *penè-ba'al* comme *li-phenè ba'al* avec le sens de parèdre de Ba'al-Ḥammon. Pour exprimer qu'il ne veut pas de divinité parèdre, Yahvé se sert de la formule *'al-panay;* cf. *Deutér.*, V, 7.

4) *Exode*, XXV, 23-30; cf. I *Rois*, VII, 48, dont on trouvera la traduction ci-dessus dans l'Introduction.

5) Il en est question également dans Josèphe, *Ant.*, III, 6, 6.

6) I Samuel, XXI, 4-6, et Marc, II, 26.

7) Le fait de s'abstenir de relations sexuelles assurait l'état de sainteté.

usage très répandu [1]; c'était la table du Dieu. La nourriture qu'on y maintenait, n'était qu'une offrande, non un sacrifice. Cet exemple est instructif en ce qu'il montre nettement la différence de valeur du don et du sacrifice. Pour l'élever au rang d'un sacrifice, le sacerdoce israélite n'eut qu'à y joindre le rite de l'*azkara*. Cette évolution était certainement accomplie du temps d'Ézéchiel et cela nous explique pourquoi il conçoit la table des pains de proposition comme un autel [2].

Le Code sacerdotal place sur la table des pains de proposition, que renfermait le tabernacle au désert, différents vases sans que nous puissions dire qu'ils se trouvaient également à cette place dans le temple de Salomon ou même dans le second temple. D'abord, les vases *qe'ara* [3] assez grands, puisqu'ils pèsent le double des patères [4], et qui vraisemblablement étaient destinés à recevoir l'encens. D'après le texte du Lévitique que nous examinons, il y en avait un par rangée, et effectivement on voit deux vases sur la table des pains de proposition figurée sur l'arc de triomphe de Titus. Mais d'après ces mêmes textes on disposait aussi des vases à libation (*menaqqiyot* et *qesot* [5]) sur la table des pains de proposition. La confirmation apportée par Jérémie LII, 19 qui cite les *menaqqiyot*, n'est pas décisive parce que ce vocable manque au texte correspondant de II *Rois*, XXV, 15 et peut, par suite, constituer une addition tardive [6]. En tout cas, même si la présence de ces vases à libation sur la table des pains de proposition est imaginaire, elle répond à la conception de cette dernière comme table de Dieu et elle parfait l'idée de sacrifice qu'on y attachait.

La réponse de David est assez obscure; nous comprenons I Samuel, XXI, 6 : « Non (lire : *lo'*), car aucune femme n'a été près de nous depuis environ trois jours que je suis parti, et les ustensiles des hommes n'ont pas servi (*qodesh*). S'il en a été ainsi dans la vie profane, combien plus en ce jour qui consacre les ustensiles. » De même, pour se préparer à recevoir les paroles divines, les Israélites, dans le désert, doivent s'abstenir de relations sexuelles pendant trois jours; cf. *Exode*, XIX, 15.

1) Voir, par exemple, son importance dans les cultes grecs, Paul Girard, *Bulletin de corresp. hellénique*, 1878, p. 78-79. La table pour Gad, Isaïe, LXV, 11.

2) Ezéchiel, XLI, 22. Voir ci-dessus, p. 53.

3) *Exode*, XXV, 29; XXXVII, 16; *Nombres*, IV, 7.

4) *Nombres*, VII, 13 et suiv.

5) *Exode*, XXV, 29; XXXVII, 16; *Nombres*, IV, 7; cf. I *Chron.*, XXVIII, 17.

6) C'est d'autant plus vraisemblable que le vocable, emprunté à l'araméen (cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2e éd., p. 65-66), ne doit pas avoir pénétré en hébreu antérieurement à l'exil.

III. — Le sacrifice de communion ou Zebaḥ Shelamim.

1. — *La victime. Sa consécration.*

Lévit., III, 1-17. Le sacrifice de communion admet, à côté des mâles intacts, la présentation de femelles en bon état. Le fidèle imposera la main sur la tête de l'animal, pratiquera les mêmes opérations que dans l'holocauste, tandis que les prêtres offriront le sang en le versant tout autour de l'autel.

Une partie de la victime sera brûlée sur l'autel, et précisément la graisse, à savoir la graisse des entrailles, la queue grasse dans le cas du bélier ou de la brebis, les reins et la graisse qui les entoure, la membrane qui tient au foie.

La définition de l'expression *zebaḥ shelamim* divise les exégètes ; elle est, en effet, fort difficile. Nous verrons qu'à Carthage le sacrifice de communion est désigné par le terme de *ṣevaʿat* = hébr. *ṣevaḥah*, qui s'applique au rite consistant à s'assembler sur une hauteur pour pousser des cris en l'honneur de la divinité. D'après cela, la traduction adoptée par Luther « sacrifice d'action de grâces », en rapprochant *shelamim* de *shillem* « payer », pourrait se justifier. Tel passage comme *Proverbes*, VII, 14, semble même l'appuyer. Mais on remarquera que, dans ce cas particulier, il s'agit de l'accomplissement d'un vœu et les autres sacrifices, *ʿolah* ou *minḥa*, pourraient prétendre au titre de sacrifices d'action de grâces lorsqu'ils sont commandés par un vœu.

Les LXX ont traduit dans le Lévitique : θυσία σωτηρίου « sacrifice de salut » et ailleurs θυσία εἰρηνική « sacrifice de paix ». C'est l'objet de tout sacrifice de procurer le salut, et nous verrons, précisément, qu'à Carthage l'holocauste était appelé *shelem kalil* « salut complet ». La seconde traduction fournit une indication plus particulière. Le *zebaḥ shelamim*, réunissant un groupe de personnes, comporte l'idée de paix qui se déduit de la notion de communion que nous allons voir être fondamentale.

Des deux termes *zebaḥ shelamim*, le premier n'offre pas d'incertitude ; nous aurons seulement à préciser son emploi. Le verbe *zabaḥ* signifie « immoler », mais il est remarquable qu'on ne l'emploie que pour les

sacrifices dont le fidèle peut manger [1]. Il est donc logique que *zebaḥ* « immolation » ou le pluriel *zebaḥim* s'emploient exclusivement pour ces mêmes sacrifices [2]. Nous n'envisageons ici que l'emploi hébraïque, mais le terme *zebaḥ* se retrouve dans toutes les langues sémitiques et l'on peut affirmer que c'est le sacrifice sanglant type ; ce n'est que par extension qu'à basse époque, les Phéniciens ont appliqué ce vocable au sacrifice non sanglant [3].

Quant au second terme *shelamim*, il offre cette particularité de n'être jamais employé qu'au pluriel [4], soit seul, soit en construction avec *zebaḥ*. On ne peut songer à l'expliquer par *shillem*, acquitter, qui est un *piel* s'employant à l'occasion d'un vœu, même si ce vœu comporte un holocauste [5]. On n'a d'autre ressource que de le rapprocher de *shalem* comme la traduction des LXX nous y invite. Nous possédons

1) Il suffira de citer I Samuel, XXVIII, 24 (sorte de sacrifice puisqu'il est accompagné de pains azymes); I *Rois*, XIX, 21 (sacrifice de rupture d'Élisée); Ezéchiel, XXXIX, 17 (hécatombe dont on doit manger la chair et boire le sang — hyperbole violente du prophète); II *Chron.*, XVIII, 2 (sacrifice pour l'hôte); *Genèse*, XXXI, 54 (sacrifice de communion offert par Jacob sur la montagne); I Samuel, I, 3 (sacrifice d'Elqana qui distribue les parts entre les siens). L'expression de ce dernier passage *zeboaḥ le-Yahvé* se retrouve dans I Samuel, XV, 15, où il doit s'entendre d'un sacrifice de communion s'opposant au *ḥerem* prescrit. Dans Osée, XIII, 2, nous corrigeons *zobeḥè adam* en *moshi'è adam*, d'après le verset 4 qui forme réplique au verset 2. En effet, la seconde moitié du verset 2 doit se restituer: [*e*]*lohim hem 'omerim* [*moshi'è*] *adam 'agalim*, « ils appellent Dieu, les idoles, et sauveurs des hommes, des veaux ». C'est par négligence de rédaction que *zabaḥ* est parfois appliqué à un ensemble de sacrifices (*Exode*, XX, 24) dont le sacrifice de communion. (Pour d'autres lectures que nous ne croyons pas fondées, voir Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, IX, p. 712-713.) On a une négligence du même ordre avec le verbe *'alah* dans *Lévit.*, XVII, 8, tandis qu'on trouve une rédaction correcte dans I Samuel, VI, 15 et *Exode*, XXIV, 5. Comparer aussi les deux passages correspondants : II Samuel, VI, 17 et I *Chron.*, XVI, 1. Le *piel*, *zibbaḥ*, a le même sens que le *qal*.

2) Il faut tenir compte de ce fait dans les traductions. Ainsi I Samuel, VI, 15: « les habitants de Beth-Shemesh offrirent des holocaustes et des sacrifices de communion » ; *Exode*, XVIII, 12 : Yetro « prit une victime pour l'holocauste et des victimes pour le sacrifice de communion en l'honneur de Yahvé ».

3) Voir ci-après, chap. II, § 2. La racine *zabaḥ* est commune à toutes les langues sémitiques (même, semble-t-il, à l'égyptien), sauf à l'assyrien où *zibu*, sacrifice, est tenu pour un emprunt aux sémites de l'Ouest; cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, p. 66.

4) Le seul exemple de l'emploi du singulier, Amos, V, 22, est à rectifier en *shalemè*, d'après les LXX.

5) Exemple : *Psaumes*, XXII, 26. Les langues apparentées n'apportent aucune lumière, car le phénicien emploie *shelem* pour l'holocauste, comme nous le verrons ci-après et, quant à l'assyrien, le *shalam biti* est une oblation de farine sur laquelle on est mal renseigné ; cf. Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, 1919, p. 132, note 10.

le texte d'une prière [1], attribuée à Salomon, qui prend une valeur particulière en ce qu'elle est mise en relation étroite avec un *zebaḥ shelamim* [2], et constitue ainsi un passage liturgique des plus significatifs. Cette prière demande : « Que Yahvé, notre Dieu, soit avec nous[3] », « qu'il incline notre cœur (âme, esprit) vers lui[4] » et ce qui est typique : « Que notre cœur soit en union avec Yahvé, notre Dieu [5]. » L'expression *lebb shalem 'im-Yahvé* appartient à la langue religieuse. En effet, quand Salomon, au temps de sa vieillesse, dit-on, se laisse entraîner au culte des divinités étrangères, l'auteur du livre des Rois observe que « son cœur ne resta plus uni avec Yahvé, *shalem 'im Yahvé*, son Dieu [6] ». Ainsi, du rapprochement établi avec l'expression *lebb shalem*, on est en droit de conclure que *shelamim* est un terme technique qui marque chez les Israélites la communion, à savoir communion entre les participants au repas sacré, et communion de ceux-ci avec la divinité et ses prêtres. C'est peut-être cette multiplicité d'actions en jeu que marque le pluriel. Par contre, chez les Phéniciens, le *lebb shalem* est en rapport avec l'holocauste, puisque ce dernier porte le nom de *shalem kalil*.

Les purifications préliminaires étaient si naturelles et si simples que nos textes n'y insistent pas. Généralement, on se préparait la veille et on offrait le sacrifice de communion le matin [7].

Tout se passe dans le sacrifice de communion comme dans l'holocauste, sauf qu'on adopte la consommation comme moyen d'éliminer la masse des chairs après l'offrande du sang et de la graisse. Cette offrande est rigoureusement exigée et elle donne au sacrifice toute sa valeur : « Vous vous abstiendrez de manger toute graisse et tout sang [8]. » Nous avons déjà noté l'importance de ces pratiques. Elles assurent, comme dans l'holocauste, la propitiation. La consommation des chairs renforce ce caractère[9], mais moins fortement, estime-t-on, que l'holocauste. Aussi, le sacrifice de communion n'est-il pas sacro-saint comme ce dernier. Remarquons encore que l'offrande de la graisse sur l'autel, avant toute répartition des chairs de la victime, est

1) I *Rois*, VIII, 22-53.

2) I *Rois*, VIII, 62-63. Le passage correspondant II *Chron.*, VII, 5, ne porte pas *ha-shelamim*; c'est donc peut-être une glose, en tout cas elle est exacte.

3) I *Rois*, VIII, 57.

4) I *Rois*, VIII, 58.

5) I *Rois*, VIII, 61 : *shalem 'im Yahvé*.

6) I *Rois*, XI, 4; XV, 3; cf. XV, 14.

7) Amos, IV, 4; *Juges*, XXI, 4; Josué, VII, 13; Job, 1, 5.

8) *Lévit.*, III, 17; cf. ci-après *ad Lévit.*, VII, 26 et suiv.

9) Comparer *Exode*, XXIX, 33 : « ils mangeront les offrandes pour qu'ils soient consacrés ».

très anciennement attestée par le récit de l'impiété commise à Silo par les fils du prêtre 'Eli [1].

Nous verrons, ci-après, que l'on classait les sacrifices de communion en *todah* ou sacrifice de louanges, en *neder* ou sacrifice votif et en *nedaba* ou sacrifice volontaire [2]. Or, il se trouve que la partie du Code sacerdotal estimée la plus ancienne, c'est-à-dire la loi de sainteté (H), ne mentionne que le sacrifice votif et le sacrifice volontaire, en étendant d'ailleurs cette division à l'holocauste [3]. Bien que rien n'indique que cette classification soit limitative, Benzinger conclut qu'à l'époque la plus ancienne, les sacrifices de communion ne comportaient que des sacrifices votifs et des sacrifices volontaires.

Nous traiterons du sacrifice *todah* dans le paragraphe suivant; nous n'insisterons ici que sur le sacrifice votif et le volontaire. Le vœu (*neder*) définit une obligation consécutive à une intervention de la divinité sur la demande du fidèle. La prière de ce dernier, chargée d'une promesse conditionnelle, met en mouvement la force divine, mais par là même le fidèle est lié et ne peut plus se dédire. Il était libre de s'abstenir du vœu [4] ; mais une fois formulé, le vœu est un véritable traité avec la divinité, voire une alliance [5]. La condition que s'est imposée le fidèle est généralement un sacrifice, soit holocauste allant jusqu'au sacrifice humain [6], soit sacrifice de communion ou même simple rite oral comme les louanges liturgiques [7]. Il n'y a guère que le vœu prononcé par une femme qui puisse être annulé, non par elle, mais par la volonté du mari [8]. Cependant, quand le vœu vise directement les personnes [9], les animaux [10] ou les immeubles [11], on peut opérer le rachat.

L'offrande volontaire (*nedaba*) s'oppose au vœu [12] par le mouvement spontané qui la dicte et en ce qu'elle n'impose aucune condition à la divinité. Elle peut consister en dons de toutes sortes [13], c'était aussi un holocauste ou un sacrifice de communion [14]. On la recevait dans le

1) I Samuel, II, 15 et suiv.; cf. Ezéchiel, XLIV, 7 ; 15 et ci-après.
2) *Lévit.*, VII, 12 et suiv.
3) *Lévit.*, XXII, 17-25; *Nombres*, XV, 1-16.
4) *Deutér.*, XXIII, 22-24 (au verset 24 *nedaba* est pour *binedaba* « volontairement »); *Ecclésiaste*, V, 3-5.
5) *Genèse*, XXVIII, 20-22.
6) *Juges*, XI, 30.
7) *Psaumes*, LXI, 6; 9.
8) *Nombres*, XXX, 9.
9) *Lévit.*, XXVII, 1-8.
10) *Ibid.*, 9-13.
11) *Ibid.*, 14-28.
12) Opposition marquée dans *Lévit.*, VII, 16 ; XXII, 18; 21; 23; XXIII, 38; *Nombres*, XV, 3; *Deutér.*, XII, 6.
13) Esdras, I, 4; 6.
14) Ezéchiel, XVI, 12; Esdras, III, 4.

temple à la porte orientale [1]. La générosité du fidèle trouvait l'occasion de s'affirmer en faisant proclamer ce sacrifice et en y invitant en foule [2].

Lévit., XXII, 21-25. Pour le sacrifice de communion, votif ou volontaire, on exige un animal sans défaut, pris dans le gros ou le petit bétail. Notamment, il ne sera ni aveugle, ni estropié ou mutilé, il n'aura ni ulcère, ni gale, ni dartres. Tout au plus, pour une offrande volontaire, non votive, on accepte un taureau ou un mouton avec un membre trop court ou trop long. On écartera rigoureusement, venant de l'étranger comme de l'Israélite, l'offrande d'un animal aux testicules froissés, écrasés, rompus ou coupés.

Nous avons vu plus haut la raison des prescriptions touchant l'intégrité de la victime. De nouvelles précisions sont données à propos du sacrifice de communion, car les abus y étaient faciles à commettre. Une exception est faite dans le cas du sacrifice volontaire, autorisant les membres inégaux. L'intégrité de la victime va de pair avec celle du prêtre [3] et même, jusqu'à un certain point, avec celle du fidèle [4]. La participation de l'étranger au culte de Yahvé est nettement affirmée [5]. Elle était largement acceptée comme l'attestent les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine : la restauration du temple juif de cette ville sera, pour le gouverneur qui l'autorisera, un mérite « devant Yahvé, le Dieu du ciel » plus grand que s'il offrait un holocauste et des sacrifices de communion équivalant à la valeur de mille talents [6]. Plus tard, cette participation sera restreinte et, par une méconnaissance assez curieuse de la valeur relative des sacrifices, on commencera par écarter l'étranger des sacrifices de communion [7]. Exception est faite, comme l'atteste un morceau ajouté au troisième Isaïe [8] pour l'étranger qui s'agrège à Yahvé pour le ser-

1) Ezéchiel, XVI, 12 (dans ce verset biffer le second *nedaba*); II *Chron.*, XXXI, 14.

2) Amos, IV, 55.

3) *Lévit.*, XXI, 20.

4) *Deutér.*, XXIII, 2.

5) La traduction de Wellhausen pour le verset 25 est écartée avec raison par Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 106-107.

6) Pap. Sachau, 3, lig. 27-28.

7) E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4e éd., p. 358-359. Il faut tenir compte du fait que l'holocauste n'étant plus, à cette époque, immolé par le sacrifiant, la participation rituelle de l'offrant à cet important sacrifice était fort réduite.

8) Le morceau Isaïe, LVI, 1-8, nous paraît de plus basse époque que LVI,

vir [1], qui aime son nom, qui garde le sabbat de toute profanation, qui maintient son alliance. Pour celui-là, ses holocaustes et ses sacrifices de communion seront agréés par Yahvé sur son autel.

Lévit., XXII, 26-28. Deux défenses s'appliquent à tous les sacrifices sanglants : on ne peut sacrifier un veau, un agneau ou un chevreau que le huitième jour après sa naissance. Donc, pendant sept jours, l'animal doit rester auprès de sa mère [2]. D'autre part, on ne doit pas égorger l'animal de gros ou de petit bétail, le même jour que son petit.

Tous les rituels prévoient un âge minimum pour l'offrande des animaux *lactentes*. A Rome, on exigeait cinq ou dix jours pour les porcs, sept jours pour les brebis, trente jours pour les veaux [3]. Il semble que nous ayons une condition du même ordre dans les tarifs de sacrifice carthaginois [4]. Dans l'Ancien Testament la défense correspond à l'interdit absolu qui frappe la femme après l'accouchement [5]. Quant à la seconde défense, on peut dire simplement qu'elle prend place parmi les nombreuses interdictions qui visent les mélanges de choses semblables comme de choses disparates [6].

2. — *Le sacrifice de louanges ou todah.*

Lévit., VII, 11-14. Si la victime est offerte en *todah* (sacrifice de louanges), on offrira des gâteaux de pain levé et, de

9 et suiv., qui est manifestement une polémique contre la population de la Samarie et remonte au vᵉ siècle.

1) Les papyrus d'Éléphantine fournissent des exemples d'étrangers qui ont pénétré dans la communauté israélite par adoption de ses *sacra*.

2) Voir aussi *Exode*, XXII, 30.

3) Toutain, art. *Sacrificium*, p. 974, dans Saglio-Pottier, *Dictionnaire des Antiquités*.

4) Voir Appendice II, *a*, note.

5) Voir ci-après, chap. III, 5, et les conséquences dans chap. II, 6.

6) Cette prescription est ce qu'on appelle un tabou de mélange; ici, mélange de deux choses semblables; de même on ne retiendra pas une femelle d'oiseau avec son petit (*Deutér.*, XXII, 6-7); du même type est l'interdiction de cuire l'agneau dans le lait de sa mère (*Exode*, XXXIV, 26 et *Deutér.*, XIV, 21) à moins que cette expression vise simplement l'interdiction de tuer l'agneau avant huit jours depuis sa naissance et équivaille à notre « agneau de lait ». D'autres fois, ce sont des éléments dissemblables qu'il est interdit de réunir : ainsi, de semer dans une vigne des graines disparates, d'atteler ensemble à la charrue un bœuf et un âne, de porter un vêtement de laine mélangée de lin (*Deutér.*, XXII, 9-11). Des prescriptions de ce genre remplissent le traité de la Mishna dit *Kilayim*.

plus, des gâteaux sans levain pétris dans l'huile, des galettes sans levain enduites d'huile et de la farine échaudée dans l'huile. Une pièce de chaque espèce de ces gâteaux sans levain sera donnée au prêtre qui aura aspergé l'autel avec le sang de la victime.

Le vocable *todah* désigne spécialement un rite oral consistant en actions de grâces rythmées ou chantées. Il désigne par extension le sacrifice de communion auquel ce rite oral est annexé. Le Lévitique fixe la composition des offrandes ; quant à la cérémonie, on n'a sur elle que des allusions éparses. Voici quelques indications. On se préparait dès la veille au soir et l'on se mettait en état de pureté[1]. Le matin, on se rendait au temple, en cortège, au son des cantiques et des actions de grâces[2]. Là, après s'être prosterné[3] et avoir présenté les offrandes, après s'être livré à des ablutions[4], on procédait au sacrifice tandis que l'assemblée tournait autour de l'autel[5] et psalmodiait les louanges sacrées[6]. Le Psalmiste s'émerveille à ce spectacle :

Ps., LXVIII, 25. Voyez le cortège de [Yahvé]
le cortège de mon Dieu, de mon Roi, dans le sanctuaire !
26. Les chanteurs marchent en tête, puis les musiciens
entourés de jeunes filles jouant du tambourin.

On proclamait : « Bénissez Yahvé[7] ! » et on ajoutait la formule liturgique : « Car Il est bon et sa grâce est éternelle[8]. » C'est la formule-type par laquelle débutent plusieurs psaumes qui ne font que la développer[9]. Ces psaumes et nombre d'autres ont dû être composés

1) *Psaumes*, XV et XVIII, 3-6.
2) *Ps.*, XLII, 5, où il faut lire *be-sod* et probablement *adirim;* cf. *Ps.*, C, 4.
3) *Ps.*, V, 8; XCV, 6, où trois postures sont mentionnées : se prosterner, se courber, se mettre à genoux.
4) *Ps.*, XXVI, 6.
5) *Ps.*, XXVI, 6. On se rendra compte de l'importance de ce rite, très développé chez tous les sémites, en lui comparant le *ṭawâf* arabe.
6) *Ps.*, XXVI, 7.
7) *Ps.*, LXVIII, 27.
8) Jérémie, XXXIII, 11, nous dit qu'on prononçait cette formule en apportant un *todah*. Très net aussi dans Esdras, III, 11. Dans Néhémie, XII, 27, la cérémonie consiste essentiellement en une récitation de louanges et de cantiques qu'accompagne un sacrifice de communion (cf. Néhémie, XII, 43). Voir *Psaumes*, C, 4-5; CVII, 92.
9) *Psaumes*, CVI, 1; CVII, 1; CXVIII, 1; CXXXVI, 1.

pour être récités dans cette cérémonie bien qu'un seul porte la suscription : « Psaume pour (sacrifice) *todah*[1]. »

L'adjonction d'un rite oral particulier et d'une procession donnait à ce sacrifice de communion une valeur plus haute que souligne la prescription, notée dans le paragraphe suivant, de le consommer le jour même. Aussi, le Lévitique en fait-il un sacrifice distinct ; mais là encore il enregistre simplement une coutume antérieure à l'exil. Déjà Jérémie cite le *todah* à côté de l'holocauste, du sacrifice de communion, de la *minḥa* et du sacrifice d'encens[2].

Ceux qui accordaient aux rites oraux une valeur supérieure, étaient portés à mettre le *todah* au-dessus de l'holocauste et c'est l'argument que développe le psaume L. Pour son auteur, Dieu n'a pas besoin qu'on lui offre des taureaux ni des béliers en holocauste, mais il se réjouit que des fidèles cimentent son alliance par le sacrifice de communion[3] et spécialement par le *todah* : « Sacrifie à Dieu des *todah* », recommande-t-il[4]. « Avec de tels sacrifices, insiste Yahvé, tu pourras m'appeler au jour de détresse, je te tirerai du danger[5]. » Précisément, c'est ce que fait Jonas :

> Quant à moi, en faisant entendre des louanges,
> je te sacrifierai.
> Ce que j'ai voué, je l'acquitterai :
> le salut vient de Yahvé[6].

Le rite oral tend à devenir indépendant du rite manuel et à se suffire à lui-même, notamment lorsque Jérusalem est en ruine. Cette idée s'exprime dans ce passage du Psalmiste :

> Je veux célébrer le nom de Dieu par des cantiques
> et l'exalter par des actions de grâces,
> Car elles sont plus agréables à Yahvé qu'un taureau,
> un jeune taureau aux (belles) cornes et aux sabots (puissants)[7].

1) *Psaumes*, C, 1.

2) Jérémie, XVII, 26; cf. XXXIII, 11. Le *distinguo* que propose Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 21-22, pour la mention du *todah* dans Jérémie, XVII, 26, ne nous paraît pas admissible. Voir aussi II *Chron.*, XXIX, 31; XXXIII, 16. L'expression complète est *zebaḥ todah* ou *zebaḥ ha-todah* (*Lévit*, VII, 12; XXII, 29; *Psaumes*, LVI, 13; CVII, 22; CXVI, 17) ou *zebaḥ todat shelamim* (*Lévit.*, VII, 13; 15).

3) *Psaumes*, L. 15.

4) *Psaumes*, L. 14 et 23. On traduit souvent à tort : « En guise de sacrifice, offre à Dieu des actions de grâces », en comprenant de simples louanges.

5) *Psaumes*, L. 15.

6) Jonas, II, 10. Ce verset s'oppose au précédent qui raille ceux qui se confient aux idoles et font ainsi bon marché de leur salut.

7) *Psaumes*, LXIX, 31-32. Comme nous l'avons dit plus haut, p. 22, note 2,

Nous avons vu qu'on était autorisé à offrir dans la *minḥa* deux sortes de gâteaux préparés avec de la farine sans levain. Les *ḥallot*, pétris à l'huile, et les *reqiqim*, gâteaux secs trempés dans l'huile [1]. Avec ces gâteaux, on garnit la corbeille des azymes qui figure dans le sacrifice de communion du nazir [2]. Dans celle du sacrifice d'installation d'Aaron et de ses fils, on ajoute à ces gâteaux du pain non levé [3]. Enfin, dans le *todah*, aux *ḥallot* et aux *reqiqim*, on joint de la farine simplement échaudée dans l'huile [4], plus du pain levé [5]. La présence de ce dernier surprend, mais il ne faut pas perdre de vue que cette tolérance ne se produit que pour permettre la consommation de la chair de la victime dans le banquet sacré. Ce pain levé n'est pas porté sur l'autel et Amos paraît exagérer quand, visant cette coutume, il s'écrie : « Brûlez vos sacrifices de louanges consistant en pain fermenté [6] ! » Sa formule tendancieuse est une remarquable confirmation de l'antiquité de la coutume. Le pain levé figure aussi comme offrande de prémices dans le sacrifice de communion de la pentecôte [7] ; par contre, il est interdit dans la pâque [8].

Nous verrons plus loin [9] que ces sacrifices comportaient une libation de vin. Il en est fait mention dans *Ps.*, CXVI, 13, à propos d'un sacrifice *todah* et la coupe de vin est dite « coupe du salut [10] ».

3. — *Délais de consommation et conditions de pureté des chairs.*

Lévit., VII, 15-18. Dans le sacrifice de louanges (*todah*), la chair de la victime doit être entièrement consommée le jour même [11]. Si le sacrifice de communion est votif (*neder*) ou volontaire (*nedaba*), on pourra encore manger de la chair de la victime, s'il en reste, le lendemain de la présentaion.

il ne faut pas oublier que l'esprit du Psalmiste est dominé par le deuil de Jérusalem.

1) Voir ci-dessus, p. 90.
2) *Nombres*, VI, 15 ; 19.
3) *Exode*, XXIX, 2; 23; *Lévit.*, VIII, 26.
4) *Lévit.*, VII, 12, où il faut lire *ve-solet mourebeket ba-shamen* en biffant *ḥallot beloulot* qui manque aux LXX.
5) *Lévit.*, VII, 13 : *leḥem ḥameṣ*.
6) Amos, IV, 5. Voir plus haut, p. 19.
7) *Lévit.*, XXIII, 17.
8) *Exode*, XXIII, 18 ; XXXIV, 52 ; *Mishna, Pesaḥim*, éd. G. Beer, p. 23 et suiv.
9) Ci-après, chap. III, § 1.
10) Cf. Matthieu, XXVI, 27.
11) Confirmé par *Lévit.*, XXII, 29-30.

Au troisième jour, la chair est déclarée impure ; il faut la consumer par le feu. Si on en mangeait, le sacrifice ne serait pas agréé et on porterait la peine de cet acte.

L'idée qui meut ces préceptes n'est pas la crainte que les viandes se corrompent, car dans ce cas le délai fixé serait partout le même, mais la préoccupation d'éviter la profanation. Cela est dit en propres termes dans *Lévit.*, XIX, 5-8, précisément à l'occasion des sacrifices de communion : « Si vous offrez un sacrifice de communion à Yahvé, sacrifiez de façon à être agréés. Mangez-le le jour même et le lendemain ; mais ce qui restera le troisième jour sera détruit par le feu. Que si on en voulait manger le troisième jour, ce serait réprouvé et le sacrifice ne serait pas agréé. Celui qui en mangera portera la peine de sa faute parce qu'il a profané la sainteté de Yahvé. Cet individu sera retranché de son peuple. » On estime que la personne qui a offert le sacrifice perd peu à peu son caractère de sainteté jusqu'à passer complètement à l'état profane le troisième jour et ne plus pouvoir se nourrir des chairs sacrées. Pour le *todah*, on juge que, dès le lendemain, l'état de sainteté du fidèle est devenu insuffisant.

D'après les délais fixés pour consommer les chairs de la victime, on constate que le sacrifice votif et le sacrifice volontaire sont soumis à des obligations moins strictes [1] que le sacrifice de louanges et cela marque que les deux premiers ont une valeur moindre dans le culte. Le sacrifice de louanges est notamment le sacrifice de communion qui se pratique dans les fêtes [2].

Le délai de consommation du *todah* imposait d'abandonner une part des chairs aux indigents. Il semble donc que ce soit un *todah* que vise *Psaumes*, XXII, 26-27 :

C'est toi dont je célébrerai les louanges dans la grande assemblée,
j'accomplirai mes vœux devant ceux qui [te] craignent.
Les humbles mangeront et seront rassasiés,
les adorateurs de Yahvé le loueront.

Lévit., VII, 19-21. La chair des sacrifices de communion ne devra toucher rien d'impur, sinon elle ne pourra être mangée et il faudra la consumer par le feu. Toute personne pure pourra manger de la chair de ces sacrifices. Un indi-

1) Voir aussi *Lévit.*, XXII, 23.
2) *Exode*, XXIII, 18 ; XXXIV, 25. La remarque de *Mishna, Pesaḥim*, V, 2, qu'on ne doit pas envisager la pâque comme un sacrifice de communion, souligne l'analogie des deux sacrifices.

vidu impur, qui en mangerait, serait retranché de son peuple.

Ces règles se rattachent à l'idée générale qu'on se faisait du pur et de l'impur en tant que forces d'un potentiel différent, et par suite incompatibles. Il y avait lieu d'y insister ici puisque les fidèles, souvent peu informés du rituel, étaient admis à manger les chairs. On a vu que, si le sacrifice était votif ou bénévole, on pouvait consommer les restes le lendemain. On était donc amené à transporter ces morceaux chez soi et de là le danger de la contamination par des êtres ou des objets impurs. On admettait que le linge qui avait servi au transport des chairs sacrées ne contaminait pas ce qu'il touchait ensuite, c'est-à-dire ne le sanctifiait pas et ne le retirait pas de l'usage courant. Mais le contact de ces chairs avec une matière ou un être impurs, voire par l'intermédiaire d'un autre objet, empêche la consommation des restes sacrés [1].

4. — *Interdiction de consommer le sang et la graisse.*

Lévit., VII, 22-27. Défense absolue est faite de manger de la graisse de tout animal dont l'espèce fournit aux sacrifices de Yahvé. La même défense s'étend au sang de tout oiseau et de tout quadrupède.

Nous avons dit l'essentiel sur ces interdictions à propos de l'offrande de la graisse et du sang. Le passage que nous examinons actuellement institue une curieuse distinction qui doit se rattacher à la conception qu'on avait de la *nephesh* et de la *rouaḥ*. La première, qui se concentrait plus particulièrement dans les organes englobés sous le nom de graisse, était l'âme végétative attachée à l'être et à l'espèce. On conçoit qu'on ait pris un soin particulier des espèces constituant le gros et le petit bétail. Quant à la *rouaḥ*, elle était moins spécialisée et tout sang, avec lequel elle s'échappait, restait interdit. L'interdiction de manger du sang se retrouve : *Gen.*, IX, 4 ; *Lévit.*, III, 17 ; XVII, 10 et suiv. [2] ; XIX, 26 ; *Deutér.*, XII, 16 ; 23 ; XV, 23 ; *Actes des Apôtres*, XXI, 25.

L'obligation, certainement très ancienne, de répandre le sang des animaux avant d'en manger, d'où l'interdiction de manger d'une bête

1) Aggée, II, 12-13.

2) Voir encore ci-après, *Lévit.*, XVII, 3-7. Dans l'appendice I, nous donnons la traduction de *Lév.*, XVII, 10-14, immédiatement après celle de *Lév.*, VII, 11-27.

morte naturellement ou déchirée par une bête sauvage [1], comportait l'usage d'une pierre sur laquelle on les égorgeait. Distinct de cette pierre [2], du moins dans le rituel que les Israélites adoptèrent pour leurs sanctuaires palestiniens, était l'autel sur lequel on brûlait la victime ou partie de la victime. On s'en rend compte dans le récit de la bataille de Mikmas. Les Israélites enfreignent la règle de l'immolation ; Saül l'apprenant, fait apporter une grande pierre et enjoint que chacun y égorge sa victime. Puis on nous dit que Saül construisit un autel [3]. Ce récit, comme la prescription que nous examinerons ci-après (*Lévit.*, XVII, 3-7), tend à empêcher le culte du *genius loci* et autres divinités locales.

Lévit., XVII, 3-7. Toute immolation de gros ou de petit bétail est assimilée à un sacrifice. Celui qui immole un de ces animaux, sans l'offrir à Yahvé en sacrifice de communion, accomplit un meurtre : il a versé le sang et sera retranché du milieu de son peuple. Donc, toute immolation entraîne l'offrande du sang par le prêtre sur l'autel et la combustion de la graisse [4].

L'auteur sacerdotal pose ici une règle rigoureuse et difficilement applicable. A première vue, on pourrait croire qu'il innove en regardant toute immolation comme un sacrifice tandis qu'en réalité, le seul fait nouveau est de n'immoler qu'à Yahvé. Ce point est très important ; il résulte de ce qu'on sait des mœurs antiques et de ce que nous constatons encore aujourd'hui chez les Arabes nomades. La préoccupation de l'auteur sacerdotal est d'obtenir que les immolations ne soient plus vouées aux autres dieux, voire aux démons ou *se'irim* [5], notamment au *genius loci*, en répandant le sang de la victime sur le sol en plein champ [6]. Tout le morceau est dominé par la pres-

1) Voir Ezéchiel, IV, 14.

2) A basse époque, on use de tables de marbre, voir ci-dessus, p. 75.

3) I Samuel, XIV, 32-35.

4) On admet généralement que les versets 5^b et 6 sont une addition postérieure et, de fait, le verset 7 achève fort bien 5^a. Mais l'addition est ancienne et fournit une indication rituelle qu'on ne peut négliger.

5) On a observé, mais l'hypothèse semble inutile, que *Lévit.*, XVII, 1 et suiv., ayant subi des remaniements, le terme de *se 'irim* est mis ici à la place des dieux ou idoles étrangers ; cf. Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, t. VI, p. 2 et suiv., et pour l'opinion contraire Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 91.

6) Baudissin, *loc. cit.*, pense que c'est là aussi un vocable dû à un remaniement destiné à situer la scène au désert. Il faudrait entendre devant des sanctuaires autres que celui de Jérusalem. Toutefois, on en rapprochera

cription du verset 7 : « Ils n'immoleront plus leurs sacrifices (de communion) aux démons, au culte desquels ils se prostituent. » *Lévit.*, XVII, 8-9 répète cette prescription en étendant la peine du retranchement aux étrangers séjournant au milieu des Israélites.

5. — *Les saintetés d'Israël et leur consommation par les prêtres.*

Lévit., VII, 28-34. La personne qui offre le sacrifice de communion donnera à Yahvé une part de ce sacrifice ; cette part consiste dans la graisse et la poitrine de l'animal. Elle les apportera dans ses mains. Le prêtre réduira la graisse en fumée et agitera la poitrine devant Yahvé. La poitrine reviendra à Aaron et à ses fils. Le prêtre qui aura offert le sang et la graisse prélèvera la cuisse droite de la victime ; ce sera sa part. La poitrine et la cuisse droite sont des parts de Yahvé qu'il concède comme redevance perpétuelle à ses prêtres.

On notera que le rite[1], qui consiste pour le sacrifiant à apporter lui-même, dans ses mains, la graisse et la poitrine, tire toute sa signification de l'identification entre le sacrifiant et la victime. La poitrine est attribuée au collège des prêtres après balancement (*tenoupha*) devant Yahvé, c'est-à-dire sur l'autel. La cuisse droite constitue le prélèvement (*terouma*) du prêtre officiant.

La distinction entre le balancement et le prélèvement mérite qu'on s'y arrête. Le rite de la *tenoupha* consiste dans le balancement par le prêtre devant Yahvé. On dit que « le prêtre agitera tel ou tel objet par balancement devant Yahvé[2] ». L'agitation ou le balancement, mettant en mouvement la force divine, renforçait la simple présentation (*hiqrib*) ; il en résultait une consécration définitive qui

l'épisode de la bataille de Mikmas rappelé ci-dessus, qui tend également à éviter le culte du *genius loci* et à diriger le sang vers Yahvé.

1) Ce commentaire aurait dû être composé en petit caractère.

2) *Exode*, XXIX, 24; 26; XXXV, 22; *Lévit.*, VII, 30; VIII, 27; 29; IX, 21; X, 15 XIV, 12; 24; XXIII, 11; 12; 20; *Nombres*, VI, 20; VIII, 11.

réservait l'objet balancé à l'usage des prêtres ou au service du temple.

La *terouma* n'a pas de valeur religieuse par elle-même, ce n'est pas un rite. On désigne par ce vocable tout prélèvement, tout don, tout impôt[1]. Cependant, quand ce prélèvement était destiné au culte, il pouvait être consacré par le rite de la *tenoupha*. Le sacerdoce avait intérêt à étendre cette opération aux prélèvements plus ou moins consentis pour leur donner le caractère d'obligation. Il y parvenait en faisant intervenir le mythe, ainsi pour la cuisse que le prêtre prélevait dans le sacrifice de communion. Dans ce sacrifice, la poitrine qui était balancée avec les portions que nous englobons sous le nom général de graisse, constituait la part de Yahvé. N'étant pas brûlée, la poitrine était réservée pour les prêtres. Mais la coutume devait être d'inviter le prêtre au festin des fidèles et de lui offrir la cuisse droite. Peu à peu, cela devint un prélèvement obligatoire, et dès une époque ancienne, si l'on en juge par l'épisode du repas sacrificiel auquel Samuel invite Saül avant son avènement au trône[2]. Plus tard, lors de la rédaction du Code sacerdotal, on éprouva le besoin de justifier le prélèvement de la cuisse droite et de lui donner les mêmes titres qu'à l'attribution de la poitrine. On fit alors remonter son institution à Moïse, qui en aurait effectué lui-même le balancement[3]. De là, dans nos textes, une confusion assez vaine car elle n'a pas atteint la pratique des rites[4]. En effet, la description du sacrifice de communion qui nous est donnée

1) Impôt dû au prince : Ezéchiel, XLV, 13 ; 16; cf. *Proverbes*, XXIX, 4.

2) I Samuel, X, 22 et suiv. On peut, il est vrai, supposer que le rédacteur a été influencé par les rites de son temps. En tout cas, le processus que nous admettons est logique.

3) *Exode*, XXIX, 22-28 ; *Lévit.*, VIII, 26-27; X, 15. A propos de la consécration d'Aaron et de ses fils comme prêtres.

4) *Nombres*, XVIII, 11, a subi des corrections du fait qu'à basse époque, on ne voulait plus admettre de distinction entre *terouma* et *tenoupha*, et qu'on supposait que tout ce qui revenait au prêtre dans le sacrifice de communion était « balancé » sur l'autel. On ne peut accepter ni le texte massorétique, ni celui des LXX; il faut lire : « Sont encore à toi, le prélèvement de leurs offrandes [et] toutes les offrandes balancées des Israélites... »

par le Lévitique n'en est pas influencée. Il en résulte un fait important : la règle qui attribue la poitrine et la cuisse droite aux prêtres dans le sacrifice de communion est ancienne et certainement antérieure à l'exil. Car si elle était postérieure, elle ne ferait pas de distinction entre les deux parts.

Or, l'école de critique biblique[1] est arrivée à un résultat tout contraire ; elle admet que la règle est postexilique. C'est même l'argument le plus fort sur lequel elle a fondé la prétendue opposition entre le rituel sacrificiel préexilique et le rituel postexilique. Pour cela, elle s'appuie sur *Deutéronome*, XVIII, 3, qui fixe comme redevance à fournir aux prêtres : l'épaule, les mâchoires et l'estomac. Ce serait la règle anciennne qu'on aurait modifiée, après l'exil, à l'avantage des prêtres.

Il y a lieu de remarquer, en premier lieu, que le *Deutéronome*, comme l'a observé Schürer, à la suite des auteurs juifs, vise ici, non les sacrifices accomplis dans le sanctuaire, mais les immolations pratiquées hors du sanctuaire[2], et il n'est pas surprenant qu'on rencontre des variantes suivant les localités. Du fait que les règles auraient été différentes à Jérusalem et à Hébron, par exemple, on ne peut en déduire que la première n'est que la rectification de la seconde. Mais, d'autre part, il n'est guère douteux que le passage du Deutéronome est en mauvais état : la mention des mâchoires est absolument inadmissible ; elle se rectifie aisément en la mention des graisses[3], que les prêtres devaient faire brûler sur l'autel. Quant à l'estomac, le

1) Nous renvoyons aux commentaires du Lévitique de Bertholet et de Baentsch.

2) Emil Schürer, *Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, II, 4ᵉ éd., 1907, p. 310, en s'appuyant sur les textes de Philon, *de praemiis sacerdotum*, § 3 : Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων, et de Josèphe, *Ant. Jud.*, IV, 4, 4. Cela n'empêche d'ailleurs pas Schürer d'opposer *Deut.*, XVIII, 3, à *Lévit.*, X, 14-15. Cf. *Mishna*, *Ḥullin*, X, 1-2 et *Ḥalla*, IV, 9. Nous avons vu plus haut que *Lévit.*, XVII, 3-7, avait pour objet d'interdire les immolations particulières.

3) Nous proposons, en effet, la correction très paléographique de *ha-leḥayaim* en *ha-ḥalabim*.

terme *qeba* qu'on traduit ainsi est fort incertain ; il peut fort bien désigner la poitrine. Dans ce cas, la seule différence qu'offrirait notre passage du Deutéronome avec le Lévitique consisterait dans la mention de l'épaule au lieu de la cuisse.

Lévit., X, 14-15. On spécifie que la poitrine et la cuisse, après balancement sur l'autel, appartiendront aux prêtres qui pourront en manger en famille, avec leurs fils et leurs filles, dans un lieu pur.

Lévit., XXII, 1-13. On précise les conditions à remplir pour pouvoir manger ce que, dans la langue sacerdotale, on appelait « les saintetés d'Israël ». Est écarté de la consommation des aliments sacrés, tout membre de la famille du prêtre qui serait lépreux ou toute femme dans sa période mensuelle, celui qui aurait été en contact avec un individu souillé par le contact d'un cadavre, qui aurait touché une bête impure ou un individu qui lui aurait communiqué une souillure quelconque.

La souillure dure jusqu'au soir et, pour le pontife, elle l'oblige à un bain. Après le coucher du soleil, le personnage redeviendra pur et pourra toucher à la nourriture sacrée, car c'est sa subsistance. Il est fait interdiction absolue de manger d'une bête morte ou déchirée.

Suivent quelques cas spéciaux : comme nul profane ne doit manger d'une chose sainte, celui qui demeure chez un prêtre ou son salarié n'en mangera pas. Toutefois, un esclave acheté à prix d'argent ou né chez lui pourra en manger. Si la fille du prêtre est mariée à un profane, elle ne mangera pas des saintes offrandes, sauf dans le cas où devenue veuve ou divorcée et n'ayant pas de postérité, elle est rentrée dans la maison de son père comme au temps de sa jeunesse.

Le sacrifice de communion, à en juger par sa fréquence dans l'Ancien Testament, était le plus répandu de tous les sacrifices ; c'était

aussi celui où les abus devaient s'introduire le plus facilement, de là des prescriptions minutieuses. Une discipline spéciale s'imposait aux prêtres s'ils ne voulaient pas voir déserter le sanctuaire et les Israélites se contenter de pratiquer les immolations hors du sanctuaire. « Ne profanez pas mon saint nom, recommande Yahvé aux prêtres, et je manifesterai ma sainteté [1] au milieu des Israélites, moi Yahvé qui les [2] sanctifie [3]. » Ne pas profaner mon saint nom, cela signifie que les prêtres auront égard aux « saintetés des Israélites », c'est-à-dire qu'ils ne profaneront pas les sacrifices de communion offerts par les Israélites [4] en oubliant les prescriptions rituelles. Si les prêtres opèrent convenablement, la force sacrée [5] qui se dégage de Yahvé se manifestera au milieu des Israélites et en leur faveur. De même, Ézéchiel annonce que, lorsque Yahvé aura ramené son peuple à Jérusalem, il agréera les sacrifices et manifestera ainsi sa sainteté aux yeux des nations [6].

Ces prescriptions concernent non seulement les sacrifices de communion, mais encore les diverses offrandes soit obligatoires comme les prémices, soit non obligatoires. Elles ne s'étendent évidemment pas aux sacrifices expiatoires ni à la *minḥa* que, seuls, les prêtres peuvent consommer.

On sait par ailleurs [7] que l'impureté d'un individu ayant touché un cadavre humain est de sept jours ; on voit ici que celui qui touche un tel individu est impur jusqu'au soir.

Lévit., XXI, 16-24. Un prêtre atteint d'une infirmité n'est pas admis à offrir le pain de son Dieu ; ainsi, celui qui est aveugle ou boiteux, qui a le nez cassé ou des membres inégaux ; celui qui est estropié soit du pied, soit de la main ; un bossu ou un nain ; celui qui a une taie sur l'œil, la gale sèche ou humide ou les testicules broyés. Aucun individu

1) On traduit généralement « et je serai sanctifié », ce qui ne cadre pas avec le fait que c'est Yahvé qui sanctifie Israël. Voir plus haut, p. 33 et suiv.

2) D'après le Samaritain.

3) *Lévit.*, XXII, 32.

4) *Lévit.*, XXII, 2.

5) Voir, à ce sujet, l'*Introduction*, § III.

6) Ezéchiel, XX, 40-41. Remarquer l'emploi de la formule sacerdotale « en parfum agréable ». Voir encore Ezéchiel, XXVIII, 25 ; XXXVI, 23 ; XXXIX, 27, pour les manifestations favorables de la force sacrée de Yahvé, et XXXVIII, 16 et 23 (contre Gog) ; XXVIII, 22 (contre Sidon) pour les effets funestes.

7) *Nombres*, XIX, 10 et suiv. L'application de cette règle est faite aux prêtres par Ezéchiel, XLIV, 25-26.

infirme de la race d'Aaron, le pontife, ne peut offrir les sacrifices de Yahvé. Il peut se nourrir du pain de son Dieu, provenant des offrandes très saintes comme des offrandes saintes ; mais il ne doit pas pénétrer jusqu'au voile ni s'approcher de l'autel, à cause de son infirmité et parce qu'il profanerait les choses saintes.

Ainsi l'infirmité du prêtre est considérée, de même que celle de la victime offerte en sacrifice, comme une impureté, mais une impureté secondaire puisqu'elle n'écarte pas des aliments sacrés. Il fallait bien admettre que le prêtre devenu vieux et infirme continuait à se nourrir des offrandes. « Pénétrer jusqu'au voile » est une expression de la langue sacerdotale tardive pour dire « entrer dans le *debir* ».

A la lumière de ces prescriptions, on peut chercher à élucider une question d'espèce assez curieuse. On sait que le prophète Jérémie est désigné comme fils de Hilkiya « d'entre les prêtres qui étaient à Anatot, dans le pays de Benjamin[1]. « La prêtrise se transmettant de père en fils[2], il n'est pas douteux que Jérémie aussi bien que Hilkiya étaient prêtres. Mais on a remarqué que jamais Jérémie, dans son œuvre, ne fait fonction de prêtre et on en a conclu que le membre de phrase, « d'entre les prêtres qui étaient à Anatot », ne visait que son père. Cela serait, que Jérémie n'en aurait pas moins été prêtre par droit de naissance ; toutefois, il n'a pas exercé sa fonction[3]. On ne peut admettre qu'il se soit dérobé volontairement au service de Yahvé. Il a donc dû être écarté de la prêtrise par quelque nécessité légale et il n'y en a pas d'autre qu'une incapacité physique. Peut-être doit-on voir une allusion à cette situation particulière lorsque Jérémie confesse qu'il ne s'est jamais marié et n'a eu ni fils ni fille, Yahvé le lui ayant interdit[4]. Ne serait-ce pas l'aveu de l'incapacité physique qui l'écartait du sacerdoce ? Si le prophète a pris un fait aussi personnel pour thème d'une malédiction contre Juda, ne serait-ce pas pour répondre aux attaques de ses ennemis qui devaient signaler cette privation de descendance comme un malheur dont le frappait la divinité[5] ?

1) Jérémie, I, 1.

2) *Deutér.*, XVIII, 5.

3) Un détail tend encore à prouver qu'il n'a pas officié comme prêtre, c'est qu'il portait (Jérémie, VII, 29) les cheveux longs, alors que les prêtres devaient les avoir coupés courts d'après Ezéchiel, XLIV, 20.

4) Jérémie, XVI, 1-2.

5) Jérémie, XXII, 30, exprime l'idée commune que la privation de descendance est un malheur envoyé par Dieu.

IV. — Le sacrifice pro peccato ou ḥaṭṭat.

1. — *Le ḥaṭṭat du prêtre-oint.*

Lévit., IV, 1-12. Le sacrifice *ḥaṭṭat* est prescrit dans le cas où l'on transgresse, par mégarde, une défense de la divinité. Divers cas sont envisagés.

La faute du prêtre-oint, retombant sur le peuple, exigera l'offrande d'un jeune taureau. Le prêtre-oint amènera l'animal devant la porte du sanctuaire, lui imposera la main sur la tête, l'immolera et fera fumer la graisse comme dans le sacrifice de communion. Pour l'offrande du sang, il en remplira sa main [1], pénétrera dans le sanctuaire et, ayant trempé son doigt dans ce sang, il en aspergera sept fois le rideau du sanctuaire. Il mettra de ce sang sur les cornes de l'autel aux parfums qui est dans le sanctuaire. Le reste du sang est versé au pied de l'autel aux holocaustes.

Quant à l'animal, après enlèvement de la graisse, la chair avec la tête, les jambes, les intestins et la fiente, tout sera transporté hors du camp, au dépôt des cendres grasses, pour y être entièrement brûlé.

Avant d'aborder les cas particuliers, on présentera quelques considérations générales. Il est admis, avec l'école de critique biblique, que l'institution du *ḥaṭṭat* ou sacrifice *pro peccato* est postérieure à l'exil. Nous réfutons ce point de vue, dans le chapitre suivant, en nous fondant sur les analogies très étroites avec le rituel phénicien. Ce n'est qu'à une époque très reculée que l'holocauste et le sacrifice expiatoire se confondaient sous le nom de *kalil*. Nous aboutirons même à cette conclusion que, non seulement la conception du sacrifice expiatoire, mais encore la division en *pro peccato* et *pro delicto* est antérieure à l'exil.

Pour tout péché, on n'envisage l'expiation que si la faute est commise par inadvertance, c'est-à-dire si, par mégarde, on n'a pas observé « tous les commandements que Yahvé a communiqués à Moïse, tout ce que Yahvé a prescrit à votre intention par l'organe de Moïse et

1) Ce détail n'est donné que par les LXX et le Samaritain, mais n'exclut pas l'usage d'une patère.

cela depuis l'époque où Yahvé l'a prescrit jusqu'à vos générations futures[1] ». Pour le péché accompli sciemment, résolument, il n'y a pas de pardon, mais la mise au ban de la société. « Mais celui qui aurait agi ainsi résolument[2], parmi les nationaux ou parmi les étrangers, celui-là outrage Yahvé. Cet individu sera retranché du milieu de son peuple[3]. » Ayant méprisé la parole de Yahvé et enfreint son commandement, « il ne pourra s'en prendre qu'à soi-même du supplice qu'aura mérité son iniquité[4] ». La même distinction de l'*impurus* et de l'*impius* existe dans la religion romaine.

Nous examinons maintenant ce qui concerne le prêtre-oint. Le péché du prêtre-oint affecte la communauté entière (לאשמת העם), parce que le rite de l'onction a pour vertu d'incorporer dans l'être qui le subit toutes les forces vives de la communauté[5]. Quand le prêtre-oint pèche, c'est comme si la communauté avait péché ; aussi, l'offrande sera-t-elle la même dans l'un et l'autre cas.

Nous rencontrons ici pour la première fois, mais il en allait évidemment de même dans tous les sacrifices sanglants, une prescription concernant la masse du sang, celle qui ne sert pas à oindre l'autel. On la verse à la base (*yesod*) de l'autel aux holocaustes. La *Mishna* fournit des indications complémentaires qui peuvent s'appliquer également à l'ancien temple car tout cela était réglé par le système de canalisation difficile à modifier[6]. Une marque rouge aurait été tracée, tout autour de l'autel, à mi-hauteur pour fixer la séparation du sang d'en haut d'avec le sang d'en bas[7]. La base de l'autel était creusée sur les côtés nord et ouest : le sang qu'on versait au pied de la face nord longeait cette face puis tournait sur la face ouest pour aboutir à deux exutoires qui ouvraient sur un canal débouchant dans la vallée du

1) *Nombres*, XV, 22-23; cf. 28. La mention « par mégarde » est aussi une précaution contre ceux qui penseraient qu'une erreur commise par mégarde n'est pas un péché, voir *Ecclésiaste*, V, 5.

2) *Be-yad rama* opposé à *bi-shegaga*.

3) *Nombres*, XV, 30.

4) *Nombres*, XV, 31. La stèle grecque du temple de Jérusalem, interdisant l'accès du parvis intérieur aux non-juifs, emploie la même expression : ὃς δ' ἂν λήφθῃ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον. C'est d'ailleurs une formule courante dans l'épigraphie antique.

5) Voir notre *Introduction à l'histoire des Religions*, p. 242 et suiv.

6) Cf. I *Maccabées*, IV, 47.

7) Les textes anciens distinguent simplement l'offrande du sang versé au moyen des patères d'avec l'élimination du reste du sang rendu à la terre ; ci-dessus, p. 76 et suiv. Lüpschütz, que cite Holtzmann, *Mishna, Middot*, p. 78, pense que le sang des pigeons, dans l'holocauste, et du bétail dans le sacrifice expiatoire, était répandu contre la partie supérieure de l'autel, celui des autres sacrifices contre la moitié inférieure.

Cédron. Chacun des côtés oriental et méridional avait son canal particulier, ce que nécessitait la rampe qui accédait à l'autel et qui était placée sur la face sud, vers l'angle sud-est [1].

Par l'offrande du sang et de la graisse, faite ici dans des conditions particulières qu'autorise l'intimité du prêtre-oint avec son Dieu, l'alliance qui les unit est rétablie. En même temps que le prêtre-oint se régénère ainsi, il se décharge sur l'animal de la faute commise. Il eût été illogique que la chair sacrée, chargée de ses propres fautes, fût absorbée par le prêtre ; on avait donc recours à l'élimination totale par le feu, comme dans le cas de la *minḥa* du prêtre-oint. De plus, on considère que la victime portant un mal particulièrement grave, celle-ci devra, pour éviter de contaminer le sanctuaire, être transportée au dépôt des cendres grasses que le Lévitique qualifie de « lieu pur [2] ». On a voulu prendre ce terme pour un euphémisme [3] ; mais il n'y a pas lieu de recourir à cette explication car l'impur et le pur à haute tension constituent des forces également dangereuses et dont on distingue mal la nature. Il y avait hors du sanctuaire, ainsi que nous l'apprend Ézéchiel, une dépendance du temple, qu'il appelle *miphqad* [4], affectée à ces cérémonies et où l'on conservait, notamment les cendres de la vache rousse avec lesquelles on préparait l'eau lustrale [5]. La combustion totale éliminait ou détruisait tous les principes mauvais qui étaient concentrés sur l'animal. Peut-être, dans la pratique, cette expiation du prêtre-oint a-t-elle été régularisée et se confond-elle avec celle prescrite une fois l'an [6]. Cette offrande du taureau expiatoire est la première opération qu'Ézéchiel envisage pour faire l'expiation sur le nouvel autel de Jérusalem, le purifier et l'inaugurer [7]. Nous reviendrons sur ce point à propos du bouc expiatoire. Ézéchiel recommande de procéder une fois l'an, le premier du premier mois, à la purification du sanctuaire et de l'autel au moyen du sang du taureau expiatoire [8].

1) Voir *Middot*, III, 2, édit. O. Holtzmann, p. 78-79.
2) *Lévit.*, IV, 12.
3) Bertholet, *Leviticus*.
4) Ezéchiel, XLIII, 21 ; cf. Néhémie, III, 31. Il semble qu'il y ait une allusion au même emplacement dans Jérémie, XXI, 39. Nous proposons de corriger le ולמקדש d'Ezéchiel, XLV, 4, en ומפקד : dans l'emplacement fixé s'élèveront les habitations des prêtres et un *miphqad* pour le sanctuaire. M. Clermont-Ganneau a reconnu le terme de *miphqad* dans l'inscription phénicienne *CIS*, I, 88 ; ce devait être un autel assez important puisqu'il était muni de degrés portant eux-mêmes des statues.
5) Voir ci-après, chap. III, § 7.
6) *Exode*, XXX, 10.
7) Ezéchiel, XLIII, 18 et suiv.
8) Ezéchiel, XLV, 18-19. Sur ce dernier rite, voir ci-après, chap. III, § 8.

Lévit., XVI, 28. Il est prescrit à celui qui brûlera l'animal hors du camp, de laver ses vêtements et de se baigner. Alors seulement il pourra réintégrer le camp.

Nouvel exemple de l'indistinction entre le sacré et l'impur. De même à Hiérapolis quiconque touchait, par exemple, une colombe — animal éminemment sacré — était déclaré impur.

2. — *Le ḥaṭṭat de la communauté.*

Lévit., IV, 13-21. Si c'est la *communauté d'Israël* (*'adat Israël*) qui a péché, en transgressant par mégarde une ordonnance de Yahvé, l'assemblée (*qahal*) devra offrir un jeune taureau qui sera sacrifié dans les mêmes conditions que le précédent, avec cette seule différence que l'imposition des mains (*semikha*) sera faite par les anciens. Le prêtre effectuera les mêmes rites que dans le cas précédent.

L'opinion rabbinique qui voit dans la *'eda* ou *'adat Israël* la plus haute cour de justice, le grand sanhédrin, est insoutenable [1]. On envisage ici tout le groupe ethnique et religieux qui a transgressé en corps ou qui est entraîné par la transgression d'un seul dont l'identité reste indéterminée. Le *qahal* est une fraction bénévole du groupe [2], sans caractère juridique défini, qui se substitue plus ou moins à l'ensemble, ce qui permet de considérer le rite aussi bien comme l'expiatoire de la communauté entière que de la dite fraction [3]. Ainsi le *qahal* délègue ses anciens pour pratiquer la *semikha ;* mais ceux-ci prennent le titre d'anciens de la communauté (*ziqené ha-'eda*) comme représentant celle-ci tout entière. Un autre exemple de *semikha* collective, pratiquée sur une victime, se rencontre dans le cas du blasphémateur qu'on lapide. Ceux qui ont entendu le blasphème se déchargent de la part d'esprit mauvais, qui a pénétré en eux par la simple audition, en pratiquant la *semikha* sur le blasphémateur avant de le mettre à mort [4].

1) C'est encore l'opinion de D. Hoffmann, *op. cit.*, I, p. 182 et suiv.
2) Exode, VII, 6 : *qehal 'adat Israël*. Toutefois, cette distinction n'a rien d'absolu et les deux termes sont souvent confondus. Eerdmans, *Alttest. Studien*, III, p. 81, pense que la *'eda*, dans le Code sacerdotal, est constituée par la réunion des chefs de famille et des anciens sur le type du *madjlis* arabe.
3) *Lévit.*, IV, 21 : « Ceci est l'expiation de l'assemblée », *ḥaṭṭat ha-qahal*.
4) *Lévit.*, XXIV, 10 et suiv.

On relèvera avec Dillmann que, si le Lévitique prescrit l'offrande d'un taureau comme expiatoire de la communauté, par contre, en pratique, cette offrande consiste fréquemment en un bouc. On voit là une contradiction à l'intérieur même du Code sacerdotal [1]. Si nous séparons les cas où l'expiatoire de la communauté est un taureau de ceux où l'on offre un bouc, nous obtenons les deux listes suivantes dont la comparaison nous permettra d'aboutir à une conclusion très nette.

Taureau, comme expiatoire de la communauté : Lévit., IV, 13-21 ; *Nombres*, VIII, 8-12 (installation des Lévites qui fonctionnent pour la communauté [2]).

Bouc, comme expiatoire de la communauté : Nombres, XV, 24 (un bouc comme expiatoire et un taureau comme holocauste) ; *Lévit.*, IX (alliance avec Yahvé) ; *Lévit.*, XVI (bouc émissaire) ; II *Chron.*, XXIX, 13 (Ézéchias) ; *Nombres*, XXVIII, 15 (néoménie) ; *Nombres*, XXVIII, 22 (fête des pains azymes) ; *Lévit.*, XXIII, 15 et suiv. et *Nombres*, XXVIII, 30 (pentecôte) ; *Nombres*, XXIX, 5 (1er jour du septième mois) ; *Ibid.*, 11 (10e jour du septième mois) ; *Ibid.*, 16-38 (fête des tabernacles).

On constate immédiatement que la coutume ancienne, conservée jusque dans le Code sacerdotal lorsqu'elle est commandée par une fête ou une pratique populaire, est d'offrir un bouc comme expiatoire de la communauté et la raison nous en paraît assez évidente. On verra en effet, ci-après, que le bouc est l'expiatoire régulier du prince. On peut conjecturer que, tant qu'Israël eut des rois, expiatoire du roi et expiatoire du peuple se confondaient, ce qui se conçoit puisque le roi israélite était l'émanation du peuple et en concentrait toutes les forces. Par là s'explique le récit de II *Chron.*, XXIX, 21-24, où le roi et le peuple offrent en commun un expiatoire composé de boucs. Encore à l'époque d'Ezéchiel l'expiatoire était un bouc [3].

1) Bertholet, *Leviticus*, p. 12-13 ; Benzinger, *Hebr. Arch.*, 2e édit., p. 379. Notamment entre *Lévit.*, IV, 13-21, et *Nombres*, XV, 24.

2) Voir ci-après, chap. IV, § 4.

3) Cela résulte surtout d'Ezéchiel, XLIII, 13 et suiv., où le bouc est bien l'expiatoire du peuple, puisqu'il est dit qu'à partir du huitième jour les prêtres pourront offrir sur l'autel « vos holocaustes et vos sacrifices de communion ». De même pour la fête des azymes, Ezéchiel, XLV, 23, qui s'accorde avec *Nombres*, XXVIII, 22. Nous n'avons pas inséré ces exemples dans les listes précédentes, parce qu'ils ont un caractère fictif et qu'Ezéchiel paraît prendre quelques libertés avec la réalité. Ainsi, il imagine que le sept du premier mois on offrira un sacrifice expiatoire, inconnu par ailleurs (XLV, 20), que le jour de Pâque, il fait offrir un taureau expiatoire par le prince pour lui et pour le peuple (XLV, 22), de même à la fête des tabernacles (XLV, 25). A côté de cela, il oublie la fête des semaines. La *torah* d'Ezéchiel est un ouvrage décousu où l'imagination a sa part et supplée trop souvent les souvenirs défaillants. Jusqu'ici le rituel babylonien n'offre pas d'exemple du « bouc émissaire » ; cf. Fossey, *Journal asiatique*, 1910, II, p. 133.

Si, comme Baudissin semble l'avoir démontré[1], le terme de *se'irim* appliqué aux démons est un terme relativement de basse époque[1], cette appellation a pu prendre naissance du fait que le bouc était la victime plus spécialement employée dans l'expiatoire.

Lors de la rédaction du Lévitique, un grand changement était intervenu dans l'organisation d'Israël : il n'y avait plus de roi ; le grand prêtre prenait naturellement sa place en tant que représentant de la communauté. La conséquence fut d'identifier l'expiatoire du peuple à celui du prêtre-oint, c'est-à-dire que l'offrande du bouc fut remplacée par celle d'un taureau. Naturellement, la réforme ne pouvait s'opérer radicalement ; l'antique coutume subsista non seulement dans les anciens textes, mais aussi dans certaines pratiques et dans les fêtes consacrées par la tradition.

3. — *Le ḥaṭṭat du prince et celui du particulier.*

Lévit., IV, 22 — V, 13. Pour un prince ou un homme du peuple, on se contentera de faire la propitiation sur l'autel aux holocaustes. Le prêtre fera l'offrande du sang et de la graisse dans les mêmes conditions que pour le sacrifice de communion.

Le prince fournira un bouc; l'homme du commun une chèvre ou une brebis. Dans le cas où ce dernier n'en aurait pas le moyen, il pourra offrir deux tourterelles ou deux pigeons, l'un servant de sacrifice expiatoire et l'autre d'holocauste. Au besoin même, il réduira son offrande à un dixième d'*epha* de farine comme dans la *minḥa*, mais sans huile ni encens, car c'est un *ḥaṭṭat*. Dans ce cas, le prêtre brûlera sur l'autel l'*azkara* consistant en une pleine poignée de la farine offerte et il gardera le reste pour son usage.

Le sacrifice expiatoire est proportionné à l'importance sociale de l'individu. Le terme *nasi* que nous traduisons par prince est, notamment chez Ézéchiel, un équivalent de *melek*, roi. Mais, dans la langue du Code sacerdotal et certainement ici, il se réduit au sens de chef de tribu ou de groupe.

Pour le prince ou l'homme du peuple, le prêtre ne pénètre plus dans le Saint des saints. Les chairs de l'animal seront donc chargées

1) Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, VI, p. 2 et suiv.

d'une force sacrée moindre qui n'obligera plus à l'élimination complète par combustion, mais permettra la consommation par les prêtres. Par analogie avec la cérémonie du bouc émissaire, c'est probablement en pratiquant la *semikha* qu'on confesse le péché comme l'impose *Lévit.*, V, 5. Le rite oral vient compléter le rite manuel de la *semikha* [1].

Ces règles sont sommairement enregistrées dans *Nombres*, XV, 27 et suiv., où il n'est prévu pour l'expiatoire d'une personne que l'offrande d'une chèvre âgée d'un an.

Dans le cas où l'homme du commun manquerait de ressources suffisantes, le Lévitique admet, comme dans l'holocauste, l'offrande de tourterelles ou de pigeons. Deux pièces sont exigées, l'une servant à l'expiation, l'autre à l'holocauste.

Le sacrifice expiatoire consistant dans l'offrande d'un dixième d'*epha* de farine dont on brûle une partie, est fort intéressant car il se rattache à un tout autre système, à celui de la *minḥa*. Il est à cette dernière comme l'expiation sanglante est à l'holocauste, c'est-à-dire, ainsi que nous le verrons, un simple dédoublement.

On admet communément avec Stade et Wellhausen que les versets de *Lévit.*, V, 1-6, qui fournissent quelques exemples de cas nécessitant un *ḥaṭṭat*, ont été arbitrairement insérés dans l'exposé des cérémonies constituant le *pro peccato* [2]. Bertholet précise même que ces versets pourraient remonter au temps d'Ézéchiel, c'est-à-dire à une époque où, suivant ce savant, la distinction entre le *ḥaṭṭat* et l'*asham* n'était pas encore établie [3]. Cette hypothèse est des plus arbitraires. Il est vrai que, si on les compare, les descriptions du *ḥaṭṭat* et de l'*asham* apparaissent tout à fait parallèles et cela est normal. Toutefois, au premier, s'ajoute cette sorte de complément que constitue *Lévit.*, V, 1-6, spécifiant les substituts dont, en cas de nécessité, on pourra user. Il est bien évident que cette concession ne pouvait être admise pour le second, car c'eût été une prime donnée au vol que l'*asham* sert tout spécialement à expier. Il n'y a donc pas lieu de déplacer les versets *Lévit.*, V, 1-6. La division des chapitres est mal faite, il aurait fallu attribuer *Lévit.*, V, 1-13 au chapitre précédent [4], mais l'erreur n'est pas imputable à l'auteur qui a très logiquement conduit son exposé.

1) Il n'est pas improbable que *Psaumes*, XXXII, 5, qui célèbre la confession des péchés, soit en rapport avec le sacrifice expiatoire. Voir *Prov.*, XXVIII, 13.

2) Stade, *Zeitschr. d. alttestam. Wissenschaft*, 1895, p. 178. Voir la réfutation décisive d'Eerdmans, *Altt. Studien, Das Buch Leviticus*, p. 9 et suiv.

3) Bertholet, *Leviticus*, p. 11.

4) L'incertitude manifestée par L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e édit., I, p. 76, ne nous paraît donc pas justifiée.

4. — *Le caractère sacré du ḥaṭṭat.*

Lévit., VI, 17-23. Il est ordonné aux prêtres d'immoler la victime du *ḥaṭṭat* à l'endroit où l'on immole l'holocauste, devant Yahvé. Ce qui n'est pas brûlé de cette victime est sacro-saint (*qodesh qodashim*) et sera mangé, dans la cour du sanctuaire, par les prêtres à l'exclusion de leur famille. C'est là une obligation pour le prêtre officiant et une latitude pour les autres.

Tout ce qui touchera cette chair sera consacré. Par exemple, si du sang rejaillit sur le vêtement, l'endroit maculé sera lavé en un lieu saint. Si cet aliment est cuit dans un vase en cuivre, on récurera ce dernier et on le lavera à grande eau. Le vase d'argile sera brisé.

Toutefois, si le sang a été porté dans la tente d'assignation pour faire la propitiation dans le sanctuaire, la victime ne sera pas mangée, mais entièrement consumée par le feu.

S'il était encore besoin de se convaincre que le chapitre VI du Lévitique n'appartient pas à une source différente de celle des chapitres précédents, mais qu'il a été spécialement rédigé pour les compléter, ce paragraphe auquel se rattache le verset suivant (v. 24) lèverait tous les doutes.

Quand le sang est porté dans la tente d'assignation, la chair de l'animal en acquiert une telle vertu qu'on ne peut l'éliminer qu'en la brûlant complètement. Quand l'offrande du sang n'est faite que sur l'autel aux holocaustes, les chairs se chargent d'une force sacrée moindre et les prêtres peuvent alors les consommer. C'est même une obligation pour le prêtre qui officie (v. 19); par là il clôture les opérations du sacrifice et il élimine complètement les péchés dont la victime s'est chargée. Les autres prêtres pourront également en manger (v. 22), mais ce n'est pas une obligation. L'école de critique biblique commet une grave erreur, comme l'a montré D. Hoffmann, quand elle prétend opposer le verset 22 au verset 19 [1].

L'importance du rite est bien exposée dans *Lévit.*, X, 17-18, où se pose une sorte de cas de conscience. Au lieu de consommer les chairs

1) D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, p. 43-44 et 60.

du sacrifice expiatoire, Aaron, craignant de ne pas être dans un état de sainteté suffisant, préfère les brûler complètement quoique le sang n'ait pas été porté dans la tente d'assignation : « Pourquoi, dit Moïse aux prêtres, n'avez-vous pas mangé la victime expiatoire dans le saint lieu, puisque c'est un objet sacro-saint et qu'on vous l'a donné pour assumer les fautes de la communauté, pour lui obtenir expiation devant l'Éternel ? Puisque le sang de cette victime n'a pas été porté dans le sanctuaire intérieur, vous deviez la manger dans le sanctuaire ainsi que je l'ai prescrit. » Les parts sacro-saintes des sacrifices, nous l'avons vu, c'est-à-dire celles qui proviennent de la *minḥa*, du *ḥaṭṭat* et de l'*asham* doivent être consommées dans le sanctuaire par les prêtres. Ézéchiel réserve à cet usage des salles, les unes au nord, les autres au sud du sanctuaire [1].

Les préoccupations que suscitait la consécration amenée par le contact des chairs sacro-saintes [2], ne sont pas d'époque postexilique puisqu'il en est fait mention dans Aggée. Comme on avait coutume de transporter les aliments dans un bout d'étoffe ou un pan de vêtement, on admettait que si ce pan de vêtement avait enveloppé de la chair consacrée, il n'avait pas cependant le pouvoir de sanctifier à son tour les autres aliments transportés dans les mêmes conditions [3]. En somme, la consécration était obtenue seulement par le contact direct avec les chairs sacrées. Zacharie, XIV, 21 contient une allusion aux prescriptions concernant les vases destinés à cuire les chairs sacrées.

V. — Le sacrifice expiatoire pro delicto ou asham.

1. — *Les caractéristiques de l'asham.*

Lévit., V, 14-26. Si quelqu'un frustre Yahvé de ce qu'il lui doit, il devra rendre ce qu'il a dérobé, augmenté d'un cinquième. En même temps, il offrira comme *asham* un bélier intact dont le prêtre fixera la valeur. Ce dernier l'immolera et procédera à l'expiation ; dès lors, la faute sera effacée. Il sera procédé de même dans le cas où l'on s'approprie un dépôt confié ou un objet trouvé, dans celui où l'on a des

1) Ezéchiel, XLII, 13; XLIV, 29.
2) Pour la théorie, voir ci-dessus, p. 41-42.
3) Aggée, II, 12.

rapports charnels avec une esclave, ni rachetée ni affranchie, fiancée à un autre homme [1].

La distinction entre l'*asham* et le *ḥaṭṭat* ne va pas parfois sans quelque subtilité et elle n'a pas été toujours nettement sentie par les rédacteurs bibliques. Les deux termes ont souvent été employés l'un pour l'autre, et il n'est pas surprenant que les commentateurs modernes aient été fort embarrassés à leur tour. Nous allons essayer d'établir ce qui caractérise l'*asham*.

Une première différence tient à ce qu'on suppose, plus ou moins hypocritement d'ailleurs, que le péché, justiciable du *ḥaṭṭat*, est commis par inadvertance ; tandis que, généralement, celui qu'on expie par l'*asham* a été accompli en connaissance de cause [2] et cela, de par sa nature, comme le vol ou les rapports avec une esclave qui ne vous appartient pas [3]. La qualification de *pro delicto* est parfaitement justifiée. Il s'agit, en somme, d'une expiation rituelle se superposant à la peine fixée par la loi civile [4]. Le sacrifice dit *ḥaṭṭat* vise plus particulièrement l'expulsion du péché résultant de l'inobservance de la loi divine ; c'est pourquoi on utilise le bouc ou la chèvre — et à défaut, semble-t-il, une brebis. — Par contre, l'*asham* exige, généralement, un bélier (bélier d'un an dans les cas du nazir ou du lépreux guéri, bélier à l'estimation du prêtre dans la plupart des cas). L'*asham* fait expier un attentat qui intéresse plus particulièrement la communauté, tel le vol. Ce dernier eût été vraiment favorisé si on lui avait accordé le régime du *ḥaṭṭat* et de ses substituts. Avec le système de l'*asham*, à la restitution augmentée du cinquième s'ajoute une expiation rituelle qui est moins une punition qu'une véritable réhabilitation, au sens juridique du terme, que le coupable devait être le premier à réclamer car le vol était un péché contre Yahvé. L'exactitude de ce point de vue est attestée par le fait que nous rencontrerons le terme *asham* appliqué à des sacrifices qui ne se rattachent pas à un délit civil et se définissent de véritables sacrifices de réintégra-

1) *Lévit.*, XIX, 20-22.

2) Il y a des exceptions, par exemple en ce qui concerne la consommation des chairs du sacrifice. A propos de ces dernières, Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 105-106, a bien vu que la contradiction relevée par l'école critique entre *Lévit.*, V, 15 et suiv., et *Lévit.*, XXII, 14, n'existe pas ; car, dans ce dernier passage, il s'agit d'une transgression faite par la famille du prêtre.

3) Une curieuse application est faite par *Gen.*, XXVI, 10, au péché que faillit commettre Abimelek en s'appropriant Sara. Cela rentre dans le cas de l'objet qu'on s'est indûment approprié, *Nombres*, V, 7-8.

4) Flagellation pour les rapports avec l'esclave ; cf. *Lévit.*, XIX, 20 ; *Mishna*, *Baba qamma*, IX, 5 et suiv.

tion dans le corps social. Tel est le cas pour le lépreux ou le nazir, et cela explique les similitudes du rituel usité pour l'un et pour l'autre. La réintégration de tous les pécheurs est obtenue par l'*asham* de l'ʿEbed-Yahvé[1]. Esdras nous rapporte un exemple d'*asham* assez curieux : les prêtres, qui avaient épousé des femmes étrangères, les renvoient et offrent un bélier comme *asham*[2].

Un exemple remarquable d'*asham* se trouve dans le récit relatant la façon dont les Philistins renvoyèrent l'arche de Yahvé[3]. Le fait de s'approprier un objet sacré, l'arche en l'espèce, est justiciable de l'*asham* et c'est dans cette direction que s'est développée la relation qui nous est parvenue. L'*asham* est ici constitué par une offrande d'objets en or : cinq images d'hémorroïdes et cinq souris d'or, plus deux vaches laitières qui n'avaient pas porté le joug et qu'on brûle complètement avec le bois du chariot qu'elles avaient traîné.

On voit que l'*asham* est analogue, par certains côtés, au *sacrilegium*[4] et c'est probablement comme une reconnaissance officielle de l'*asham* par l'autorité romaine qu'il faut interpréter le privilège du *sacrilegium* qu'Auguste accorda aux Juifs pour leurs Livres saints et pour l'argent appartenant au temple[5].

Le caractère de réintégration dans le corps social ou le culte, ce qui est tout un, explique une particularité remarquable de l'*asham* ; c'est que, seul des sacrifices sanglants, — dans le rituel préexilique auquel se rattache dans l'ensemble le Lévitique, — l'*asham* comporte l'égorgement de la victime par les prêtres. On conçoit que le coupable ne puisse opérer puisqu'il est considéré comme hors de la communauté.

La fixation de la valeur du bélier *beʿerkeka*, « à ton estimation », vise Moïse comme l'admet Dillmann, mais dans la pratique, le prêtre. Pourquoi le savant exégète veut-il que ce soit une glose ? Cette dernière hypothèse est d'autant moins acceptable que précisément la taxation par le prêtre constitue une des caractéristiques de l'*asham*. Dans les autres sacrifices, l'âge de la victime est fixé d'une façon précise ou bien laissé à la volonté du sacrifiant, avec cette seule réserve que l'animal doit avoir plus d'une semaine[6].

Pour l'école de Wellhausen, les versets 17-19 du chapitre V ne font pas partie du paragraphe constitué par 14-16 et 20-26. « Cela se recon-

1) Isaïe, LIII, 10-12 ; voir ci-après, chap. II, § 6, *in. f.*
2) Esdras, X, 19, où il faut lire *ve-ashamam* au lieu de *va-ashemim*.
3) I Samuel, VI.
4) C'est notamment le sens dans Jérémie, LI, 5 : *asham miqqedosh Israël*.
5) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVI, 6, 2.
6) Voir ci-dessus, p. 104.

naît, dit Bertholet, au premier coup d'œil[1]. » Mais n'y a-t-il pas là, encore, une de ces méprises auxquelles se laissent entraîner les esprits trop tendus vers la découverte des sources, qui finissent par soupçonner partout des additions tendancieuses ou des remaniements maladroits ?

Si, à la suite de Dillmann, nous comprenons bien les versets 17-19, ils s'appliquent au cas où un individu, pris de scrupules, croit avoir commis un péché sans parvenir à le discerner[2]. Si le péché pouvait être déterminé, on saurait aussitôt si l'on est dans le cas du *ḥaṭṭat* ou de l'*asham ;* mais, dans l'incertitude, la loi décide de recourir à l'*asham*, plus avantageux pour le sanctuaire. L'emploi, au verset 18, de l'expression *be'erkeka* est caractéristique des prescriptions concernant ce dernier sacrifice. Il est difficile d'accorder à Bertholet que nous avons ici une addition tardive qui s'inspire des versets 15 et 25.

2. — *L'asham en cas de succession.*

Nombres, V, 5-10. Si un homme ou une femme se rend coupable d'un préjudice à l'égard d'un tiers, c'est une offense envers Yahvé et cette personne a péché (*ashama*). Il y a lieu à restitution entière augmentée du cinquième. Au cas où la personne lésée aura disparu et n'aura pas laissé de proche parent, l'objet restitué, augmenté du cinquième, reviendra à Yahvé, c'est-à-dire aux prêtres et cela en plus du bélier expiatoire. A ce propos, on pose la règle générale que toute part, prélevée d'après les règles du rituel sur les offrandes, appartient aux prêtres.

Il s'agit dans ce paragraphe d'objets d'origine toute différente, mais l'analogie de la destination suffit à établir le rapprochement. Pour *Nombres*, V, 7-8, l'*asham* est l'objet qu'on s'est indûment approprié — comme pour le *ḥaṭṭat*, le sacrifice a pris le nom du péché — et dans ce cas, rentre la faute que faillit commettre Abimelek envers Sara, ou celle qui consiste à avoir commerce avec une esclave qui ne vous appartient pas, ainsi que nous l'avons noté plus haut. Il est un cas particulier prévu par *Lévit.*, XXII, 14, où le bélier expiatoire ne

1) Bertholet, *Leviticus*, p. 16.

2) Cette conviction résultera d'un présage quelconque, ou du fait que l'individu est atteint par la souffrance ou simplement, comme le suppose Dillmann, parce que sa prière n'aura pas été exaucée.

paraît pas exigé : « Si quelqu'un avait, par inadvertance, mangé une chose sainte, il y ajoutera le cinquième en sus, qu'il donnera au prêtre avec la chose sainte. » Il n'y a aucune raison de croire que ces prescriptions ou de toutes semblables n'existaient pas avant l'exil. La comparaison que fait Jérémie, II, 3, est suggestive : « Israël est une chose sainte, appartenant à Yahvé, les prémices de sa récolte : ceux qui en font leur nourriture sont en faute, il leur arrivera malheur. »

3. — *Analogies du rituel de l'asham avec celui du ḥaṭṭat.*

Lévit., VII, 1-7. La victime de l'*asham* sera immolée à la même place que les holocaustes. Avec le sang qui s'écoule, le prêtre aspergera l'autel tout autour. Il offrira toute la graisse dont l'énumération est la même que pour le *ḥaṭṭat* et le sacrifice de communion ; le prêtre réduira cette graisse en fumée. Les prêtres, à l'exclusion de leurs femmes, mangent la chair dans un lieu saint. Il est spécifié que les mêmes règles concernant le *ḥaṭṭat* s'appliquent à l'*asham*.

Il n'est pas surprenant que les prescriptions concernant l'*asham* suivent étroitement celles du *ḥaṭṭat*, car il y a là simple dédoublement d'un sacrifice unique.

VI. — Le sacrifice des parfums.

Parmi tous les sacrifices, le sacrifice des parfums occupe une place éminente. Il s'adjoint aux autres sacrifices pour en augmenter la valeur ; mais il se suffit aussi à lui-même et possède un autel particulier à l'intérieur du temple. Plus que tous les autres sacrifices, il est « d'odeur agréable à Yahvé ».

L'expression *ishshè reaḥ niḥoaḥ*, « sacrifice igné d'odeur agréable », s'applique bien à l'holocauste et au sacrifice de communion ; mais n'est-ce pas par extension ? Le passage biblique le plus caractéristique concerne Noé qui, au sortir de l'arche, élève un autel et y offre des holocaustes : « Yahvé respira l'odeur agréable et dit [1].... » Mais ce n'est là que l'adaptation par le Yahviste d'un récit plus ancien.

1) *Genèse*, VIII, 21 : *va-yaraḥ Yahvé et-reaḥ ha-niḥoaḥ.*

Dans le prototype babylonien, le sacrifiant[1] joint à sa libation et à son offrande, composée d'aliments contenus dans des pots, des bois odoriférants; c'est à ces derniers auxquels il met le feu que s'applique la remarque : « Les dieux flairèrent la bonne odeur[2] » que le texte biblique a retenue pour l'appliquer à l'holocauste.

Le terme *niḥoaḥ*, qu'on traduit généralement par « agréable », a essentiellement le sens d'apaiser[3]. Nous avons vu que le siège de la colère était dans les narines[4] : on agissait directement sur cet organe pour apaiser le dieu en lui faisant respirer une fumée pénétrante dont les humains étaient friands. On attribuait à la combustion de l'encens ou du parfum aromatique une valeur magique très nette : ce n'était pas seulement une offrande précieuse faite à la divinité, mais un véritable sacrifice qui, mettant en œuvre l'action du feu et transformant une matière rare en une fumée capiteuse, liait la divinité d'autant plus sûrement que l'opération se pratiquait dans le sanctuaire, au contact de Dieu. D'autre part, on pensait que le nuage de fumée produit par l'encens protégeait le prêtre quand il pénétrait dans le *debir* et le sauvait de la mort[5].

Le sacrifice des parfums était accompagné d'une prière[6] et nous avons expliqué par là la valeur de l'*azkara* dans la *minḥa*[7]. Ici encore, le rite oral et le rite manuel se renforcent l'un l'autre et leur équivalence est bien marquée par *Psaumes*, CXLI, 2 où le fidèle demande que sa prière soit agréée en guise d'encens, tandis que le geste de tendre les bras vaudra pour l'offrande.

1) *Bêl niqê* qui a été justement rapproché du *ba'al zebaḥ*, maître du sacrifice, dans le tarif de Marseille; seulement, ici le sacrifiant est aussi le sacrificateur.
2) Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 115.
3) Confirmé par l'assyrien; voir Zimmern, *Die Keilinschr. und das Alte Testament*, 3e éd., p. 610. La *Bible du Centenaire* traduit exactement *Gen.*, VIII, 21 : « Yahvé sentit l'odeur apaisante. »
4) Ci-dessus, p. 78.
5) *Lévit.*, XVI, 12-13.
6) Cf. Luc, I, 8-10.
7) Ci-dessus, p. 93 et suiv.

L'école de critique biblique admet généralement que l'usage de l'encens, en Israël, est d'époque tardive; nous avons même vu plus haut que Wellhausen s'appuyait sur ce fait pour attribuer une date postexilique au rite de la *minḥa*, tel qu'il est décrit par le Lévitique. En même temps, l'école critique nie l'existence d'un autel des parfums dans le temple de Jérusalem. En mettant au jour un grand nombre d'autels aux parfums, — qui répondent entr'autres à la coutume de brûler de l'encens, notamment aux divinités astrales, sur les terrasses des maisons[1], — les fouilles de Palestine ont réfuté ces déductions. Nous exposerons en quelques mots que l'usage de l'encens est ancien dans le culte d'Israël, mais qu'après l'exil, pour différencier le culte israélite des autres cultes, on prescrivit une composition spéciale et on écarta l'encens pur dont l'usage ne se maintint que dans le rite de la *minḥa*.

Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine signalent l'usage de la *minḥa* et de l'encens (*lebona*) dans cette colonie éloignée, et cela dès avant la venue de Cambyse en Égypte. M. van Hoonacker a montré que l'emploi légal de l'encens dans l'ancien culte israélite était attesté par Isaïe et Jérémie[2]. L'un et l'autre prophètes mentionnent l'encens avec la *minḥa*[3]. Nous en avons déjà conclu que le rite de cette dernière, tel que nous le connaissons, est antérieur à l'exil[4].

Sauf dans le cas de la *minḥa*, l'usage de l'encens pur (*lebona*) est proscrit dans le culte postexilique, par réaction, semble-t-il, contre les cultes des peuples voisins et par la tendance du judaïsme à s'en distinguer. C'est probablement l'encens pur (*lebona*) qui est qualifié à différentes reprises de parfum idolâtre (*qeṭoret zara*)[5]; son offrande

1) Jérémie, XIX, 13; cf. XLIV, 18-19.

2) Van Hoonacker, *la Date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé*, in *Revue Biblique*, 1914, p. 161 et suiv. Cet encens venait du pays de Saba; cf. Isaïe, LX, 6; Jérémie, VI, 20.

3) Isaïe, I, 13; XLIII, 23; Jérémie, XVII, 26.

4) Voir ci-dessus, p. 90.

5) Ainsi *Lévit.*, X, 1; XVI, 1 (d'après les LXX); XXX, 9.

entraîne la mort de deux des fils d'Aaron, Nadab et Abihou, parce qu'ils offraient ainsi « un feu idolâtre que Yahvé ne leur avait pas prescrit[1] ».

Le parfum que le prêtre était admis à brûler sur l'autel des parfums, dans le Saint des saints, se composait en poids de deux parts de storax (*naṭaph*), d'une part d'onyx aromatique (*shehelet*), d'une part de galbanum (*ḥelbena*) et de deux parts d'encens pur (*lebona zakka*)[2]. Préparé selon l'art du parfumeur, et additionné de sel, ce mélange constituait un produit pur et saint, un parfum réservé à Yahvé et dont nul ne devait se servir pour son usage personnel. Réduit en poudre, on en mettait dans la tente d'assignation et cette portion devenait alors sacro-sainte[3].

La langue du Code sacerdotal marque le changement qui s'est opéré d'une époque à l'autre, en substituant à *lebona* le vocable *qeṭoret*, d'une manière plus précise *qeṭoret sammim* ou simplement *sammim* (aromates). Le terme *qeṭoret*, désignant primitivement la fumée, est, dans Isaïe et dans Ézéchiel, l'équivalent de *lebona*[4]. Jérémie emploie *qiṭṭer*[5]. Dans la langue sacerdotale postexilique *qeṭoret* s'oppose à *lebona*.

Le parfum aromatique (*sammim* ou *qeṭoret sammim*) est offert régulièrement deux fois par jour sur l'autel en bois de cèdre, recouvert d'or et mesurant une coudée de long, une coudée de large et deux coudées de haut. Cet autel est placé devant le voile qui masque l'arche, en réalité dans le *hekal*. L'encensement régulier est fait par le prêtre chaque matin, lorsqu'il accommode les lampes, et chaque soir quand il les allume. On ne doit offrir sur cet autel aucun parfum profane[6] — ce qui vise notamment

1) *Lévit.*, X, 1-7 ; voir ci-dessus, p. 31.

2) *Exode*, XXX, 34. Supprimer le second *sammim*. Sur une composition plus compliquée adoptée à l'époque juive, voir von Orelli, *Realencycl.*, de Hauck, t. XVI, p. 408.

3) *Exode*, XXX, 35-38.

4) Isaïe, I, 13 ; Ezéchiel, VIII, 11 (où *'anan* glose le terme précédent) ; XVI, 18 ; XXIII, 41 ; *Psaumes*, CXLI, 2.

5) Jérémie, XLIV, 21.

6) *Lévit.*, X, 1 et suiv.

l'encens pur, — ni holocauste, ni oblation, ni libation. La purification de l'autel se fait une fois l'an avec le sang de la victime expiatoire[1]. Cette dernière cérémonie se rapporte au rite du bouc émissaire[2].

Si le mythe de la mort de Nadab et d'Abihou sert à démontrer qu'on ne doit pas offrir un parfum profane à Yahvé, l'aventure de Qoré prouve qu'un homme, qui n'est pas prêtre de la race d'Aaron, ne peut, sans s'exposer à la mort, offrir le sacrifice des parfums[3]. Par contre ce sacrifice, offert régulièrement, est d'une efficacité certaine : par ce moyen Aaron pratique l'expiation et arrête immédiatement l'effroyable mortalité qui frappait les Israélites[4].

La description de l'autel des parfums, attribué au tabernacle au désert, n'est que la projection à une époque plus ancienne de l'autel érigé dans le temple de Salomon. La seule différence tient à ce que, dans ce dernier sanctuaire, l'autel était en cèdre[5]. On ne pouvait évidemment songer à cette essence pour un meuble fabriqué au désert.

L'offrande d'encens comportait l'emploi de deux ustensiles : la cuiller (*kaph*) et la pelle à encens (*maḥta* ou *miqteret*). On mettait dans la pelle des charbons ardents pris à l'autel des holocaustes et on y répandait l'encens ou le parfum aromatique au moyen de la cuiller[6]. La pelle était en bronze. La cuiller à encens apparaît sur quelques stèles phéniciennes où elle s'inspire de modèles égyptiens[7].

1) *Exode*, XXX, 1-10; XXXIII, 25-29. Comme le remarque Eerdmans, *Das Buch Leviticus* (*Alttest. Studien*, IV), p. 28 et suiv., ce rituel ne peut s'adapter au second temple qui ne possédait pas d'autel aux parfums. A la place de l'arche absente était une pierre, *eben shatya*, qui en représentait le socle; c'est sur cette pierre que le grand prêtre posait la pelle à encens au grand pardon.

2) Ci-après, chap. III, § 8.

3) *Nombres*, XVII, 5 et ci-dessus, p. 31-32.

4) *Nombres*, XVII, 12.

5) I *Rois*, VI, 20-21. Pour la lecture de ces versets voir ci-dessus, p. 53.

6) Notamment *Lévit.*, X, 1, 12-13; *Nombres*, VII, 84-86; XVI, 6-7; I *Rois*, VII, 50. D'après le traité *Tamid*, il semble que le matériel employé à basse époque soit un peu différent; cf. E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, p. 354.

7) Voir ci-dessus, p. 65 et note 3.

CHAPITRE II

Les tarifs sacrificiels carthaginois et leur rapport avec le Lévitique.

---

1. — *Les victimes.*

On connaît plusieurs inscriptions puniques constituant des tarifs sacrificiels qui fixent, suivant l'animal et la nature du sacrifice, la redevance due aux prêtres et, quand il y a lieu, la part du sacrifiant. Malgré leur forme concise et en dépit de leur état fragmentaire, ces textes sont certainement les plus importants parmi ceux qu'a fournis l'ancienne Carthage : ils nous introduisent de plein pied et sans intermédiaire dans les pratiques religieuses des Carthaginois.

Le plus complet de ces tarifs, celui qui nous retiendra tout particulièrement, a été trouvé à Marseille en 1845, mais il provient sans aucun doute de Carthage [1]. Quatre autres tarifs ne sont plus représentés que par des fragments : deux au British Museum [2], un autre à Strasbourg [3], enfin le dernier au Louvre [4].

1) *Corpus Inscript. Semit.*, I, 165 avec la bibliographie à laquelle il faut ajouter : Cooke, *Text-book*, p. 112-122 ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 469-478 ; Lidzbarski, *Altsemitische Texte*, p. 47 et suiv.

2) *CIS*, I, 167 et 168.

3) *CIS*, I, 170.

4) Ph. Berger, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 279 et suiv., avec une planche. Comme l'a signalé Ph. Berger en le publiant, ce dernier texte montre qu'il faut restituer dans le grand tarif de Carthage (*CIS*, I, 167) איל au lieu de עגל en tête de la ligne 3.

Le texte de ces inscriptions, du moins de celles vraiment lisibles, le tarif de Marseille et le grand tarif de Carthage (*CIS*, I, 167), a été parfaitement établi grâce à la sagacité des savants épigraphistes qui les ont étudiés. On ne peut en dire autant de l'interprétation, restée si incertaine que les historiens des religions ont été à peu près contraints de négliger ces documents [1]. On le concevra sans peine quand on aura constaté que le plus grand trouble règne, à la fois, sur les animaux désignés dans les tarifs, sur la nature des sacrifices auxquels ils sont destinés, et sur les parts attribuées soit aux prêtres soit au sacrifiant. Tant que ces données élémentaires ne seront pas fixées avec toute la précision voulue, il sera impossible d'utiliser nos tarifs au point de vue du culte. Dans l'état de nos connaissances, la philologie a épuisé son effort ; mais il reste une ressource, c'est d'appliquer les règles rituelles que l'histoire des religions permet de discerner.

Déjà, M. Clermont-Ganneau a noté que le tarif de Marseille était disposé suivant un ordre rigoureux « dont, observait-il, on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Les animaux et les matières susceptibles d'être offerts en sacrifice y sont évidemment classés *selon leur importance*, d'après une échelle *décroissante*, commençant au *bœuf* et descendant jusqu'à la plus humble offrande (*gâteau*, *lait*, *graisse* ou *beurre*) [2]. » Toutefois, le savant maître n'a envisagé que la valeur déduite du poids de la bête. Il s'est ainsi confirmé dans l'idée que le cerf jouait un rôle considérable dans les sacrifices carthaginois, puisque l'ordre de classement serait le suivant : bœuf, veau, cerf, bélier, chèvre, agneau, chevreau, faon [3].

1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e édit., p. 217, observe que les informations fournies par les tarifs carthaginois sont trop fragmentaires pour qu'on en puisse tirer grand'chose. Dans leur *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (*Mélanges d'Hist. des Religions*, p. 14, note 1; p. 20, note 4), MM. Hubert et Mauss n'y font que de rares allusions en note.

2) Clermont-Ganneau, *l'Imagerie phénicienne*, p. 72.

3) Dès qu'on admet un ordre logique, le défaut de ce classement apparaît

Mais, à côté de la valeur en poids, il faut tenir compte de la valeur rituelle. Or, une règle constante qui ne souffre que des exceptions bien définies et qui est valable pour les civilisations pratiquant depuis fort longtemps l'élevage en territoire peu giboyeux comme sont la Phénicie, la Palestine et l'Afrique punique, c'est de n'admettre l'animal sauvage aux sacrifices qu'à la rigueur et en dernier lieu.

En Grèce, le cerf ne figure guère que dans les sacrifices à Artémis [1]. En Israël, il n'apparaît pas dans les listes sacrificielles ; pour la consommation ordinaire le Deutéronome le range, avec la gazelle, après les animaux domestiques [2]. Il est remarquable, comme l'a établi Wellhausen, que les Arabes nomades sacrifient par ordre de valeur, le bœuf, le chameau, la brebis et, par fraude, comme substitut de cette dernière, la gazelle [3]. En Phénicie, le cerf occupe dans les sacrifices, d'après Porphyre, un rang très secondaire, après les animaux domestiques, juste avant les oiseaux : « Nous offrons à la divinité des bœufs et des moutons sans compter les cerfs et les oiseaux [4]. » Le rituel carthaginois romprait-il avec cette coutume et faudrait-il admettre avec Ewald que la place éminente occupée par le cerf dans les sacrifices puniques offre un caractère distinctif entre Israélites et Carthaginois ? Ou bien, en suivant Movers, peut-on en déduire l'identité de Tanit avec Artémis [5] ? Le fait serait d'autant plus surprenant que l'Afrique punique n'a jamais passé pour être très favorable à la multiplication du cerf. M. Clermont-Ganneau a réuni les textes anciens qui tendent à montrer que le cerf, avant l'époque romaine, y était plutôt rare [6].

en ce que la suite « agneau, chevreau, faon » impose l'ordre : « bélier, chèvre, cerf » et non « cerf, bélier, chèvre ».

1) Stengel, *Opfergebraüche der Griechen*, p. 197 et suiv. ; Orth, dans Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. *Hirsch*.

2) *Deutér.*, XIV, 4-5 ; cf. XII, 15 et 22.

3) Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 115.

4) Porphyre, *de Abst.*, I, 25, cité par Ph. Berger, *la Trinité carthaginoise*, p. 11 et 13.

5) Movers, *Die Phönizier*, I, p. 406, 625.

6) Clermont-Ganneau, *l'Imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv. ; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 117-118.

Nous verrons que, si le cerf figure dans les tarifs carthaginois — ce qui est fort douteux, — il ne vient qu'à la suite des représentants du gros et du petit bétail, immédiatement avant les oiseaux.

La valeur rituelle se mesure aussi à l'intégrité du sujet : l'animal sacrifié a d'autant plus de prix qu'il est plus parfait de forme, plus vigoureux. De ce point de vue, le mâle l'emporte sur la femelle, en particulier sur la femelle qui a porté et que l'on admet rarement au sacrifice. De même, le mâle entier l'emporte sur le mâle châtré. La femelle intacte n'est admise en Israël que dans les sacrifices de communion [1]. Pour l'holocauste, le Lévitique n'admet que le mâle, taureau, bélier, bouc ou pigeon [2]. De plus, il doit être sans défaut, ne pas être aveugle, n'avoir pas de membre cassé, ne pas être mutilé, ne pas avoir d'ulcère, ni gale, ni dartres. Il ne sera pas châtré et cela est si important que le Lévitique, voulant éviter toute supercherie, spécifie les quatre formes de castration qui écartent le mâle de l'holocauste [3]. Quand toutes ces conditions seront remplies, l'animal sera déclaré « mâle parfait », *zakar tamim*, et pourra être présenté pour l'holocauste.

La valeur qui s'attache au mâle non châtré, seul admis aux sacrifices israélites, est peut-être une des raisons qui a conduit l'ancienne loi [4] à exiger le sacrifice du premier-né dès le huitième jour. En effet, la castration ne s'opère jamais dans la première semaine [5], car pendant ce temps l'animal participe à l'impureté de la mère. Le sacrifice au huitième jour assurait l'offrande de l'animal entier et évitait toute

1) *Lévit.*, III, et ci-dessus, p. 99.

2) C'est probablement pour marquer qu'il s'agit d'un mâle, que l'Ancien Testament se sert du vocable *ben* qu'il faut se garder de traduire, comme font maintes versions, par « petit ». Ainsi dans *Lévit.*, I, 14, *bene ha-yonah* signifierait « pigeons mâles » et non petits pigeons. En particulier, contre Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 311.

3) *Lévit.*, XXII. 24 ; ci-dessus, p. 103.

4) *Exode*, XXII, 30.

5) Actuellement, la castration s'opère entre la première et la troisième semaine.

erreur. Quand fut effectuée la centralisation du culte à Jérusalem, le délai de huit jours devint extrêmement gênant et il fallut bien accorder jusqu'à un mois. Aussi, le Lévitique reproduisant l'ancienne loi, y apporte un tempérament : « le huitième jour, *ou plus tard*[1] ». Il n'y avait plus alors à craindre qu'on offrît par mégarde ou négligence des premiers-nés déjà châtrés, puisque le contrôle était effectué par un collège de prêtres fortement organisé.

Ces règles posées, examinons dans l'ordre du grand tarif de Marseille les animaux admis dans les sacrifices carthaginois.

Taureau. — Le premier animal mentionné, le plus précieux, est l'*aleph* qu'on rend constamment, et à tort, par « bœuf ». Ce que nous avons dit plus haut, renforcé par la mention du taureau dans les textes latins cités plus loin, indique suffisamment qu'il faut comprendre « taureau ».

Veau, bélier. — Ces deux animaux sont mis sur le même rang. On lit, en général, avec le *Corpus :* « veau ayant ses cornes, non châtré » ; mais le sens du dernier terme est mal établi. Nous comprenons, tout au contraire : veau qui n'a pas encore ses cornes, mais se tenant sur ses pattes et pouvant marcher[2]. On ne voulait pas accepter des animaux *lactentes* trop jeunes, ni prendre un veau pour un taureau.

Le vocable que nous rendons par bélier est écrit איל qu'on peut hésiter à lire, *ayil*, bélier, ou *ayyal*, cerf. Se fondant sur ce que, deux lignes plus bas, apparaît le *yobel* qui ne peut être que le bélier, presque tous les commentateurs (Munk, J. Halévy, Clermont-Ganneau, Lidzbarski, Lagrange, Cooke) comprennent *ayyal*, le cerf[3]. Renan, suivi par Hommel et Ph. Berger, a adopté la lecture *ayil*, bélier, et l'a imposée au *Corpus*, faisant valoir que le bélier devait forcément occuper un rang tout voisin du taureau et du veau,

1) *Lévit.*, XXII, 27.
2) Voir ci-après, Appendice II *a* et ci-dessus, p. 104.
3) La démonstration la plus complète a été faite par Clermont-Ganneau, *l'Imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv., qui reconnait cependant, p. 76 : « Cela ne laisse pas, il faut l'avouer, d'être bizarre. »

que le bélier figure très souvent sur les stèles puniques votives tandis que le cerf n'a jamais été signalé de façon certaine[1]. Renan eut seulement le tort, comme nous allons le voir, de transformer le *yobel* en cerf.

Mouton, bouc. — La difficulté que soulève, dans les tarifs carthaginois, la double mention du bélier, *ayil* et *yobel*, se résout aisément par la comparaison avec trois inscriptions latines qui nous offrent des listes très complètes d'animaux sacrifiés selon les rites puniques. De ces trois textes, le plus récent a été découvert en Tunisie, à Koudiet es-souda, et a été publié par M. Poinssot. On y relate l'offrande de sept victimes faite à sept divinités par le *Pagus Veneriensis*, agglomération de citoyens romains voisine du Kef (*Sicca Veneria*) [2].

Jovi, Saturno, Silvano, Cælesti, Plutoni, Minervæ, Veneri, Aug. sacr(um).

Pagus Veneriensis, patrono L. Antonio Brittanno, curatoribus P. Octavio Marcello sacerd. Saturni, Six. (pour *Sex.*) *Octavio Felice, Q. Clodio Optato, Q. Vibio Saturnino ex iis quai* (pour *quae*) *in(fra) s(cripta) s(unt).*

Verbecem, agnum, caprum, gallum, ædillas duas, gallinam.

Cecilius Esequndus.

Le *vervex* est le bélier châtré, autrement dit le mouton[3]. Il est destiné, ici, à Jupiter; l'agneau, à Saturne; le chevreau à Silvain, le coq à Cælestis[4]; une des chevrettes, à Pluton, l'autre à Minerve, enfin la poule à Vénus. M. Poinssot observe que si Junon n'est pas nommée, c'est qu'elle était identifiée à Cælestis. Ce fait et aussi la circonstance que le premier curateur est prêtre de Saturne, c'est-à-dire de Ba'al-Ḥammon, ne laisse aucun doute que le rituel suivi ici est le rituel punique.

Deux autres inscriptions latines, tout à fait comparables

1) Voir notamment Ph. Berger, *la Trinité carthaginoise*, p. 11 et suiv. (Extr. de *Gazette archéolog.*, 1880).

2) Poinssot, *Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1913, p. 424 et suiv.

3) Le dictionnaire de Forcellini donne la définition de Varron : *Is, cui (ovi mari) testiculi dempti, ideo, ut natura versa, vervex declinatur.*

4) Exemple de sacrifice du coq à ajouter à ceux signalés par M. Heuzey, *Revue d'Assyriologie*, II, 1892, p. 155 et suiv.

et provenant de Aziz-Ben-Tellis, fournissent encore la mention du *vervex*.

CIL, VIII, 8246 : ... *C. Aponius Secundus sacerdos agnum Domino, taurum Domino, oviculam Nutrici, berbecem Jovi, oviculam Telluri, agnum Herculi, agnam Veneri, edum Mercurio, verbecem Ṭestimonio...*

CIL., VIII, 8247 : ... *C. Primus sac(erdos) Saturni agnum, taurum Domino, oviclam Telluri, berbecem Jov(i), caponem Herculi, edum Mercurio, eduam Veneri, berbece(m) Testimonio...*

Nous sommes encore en présence du rituel punique car sous le vocable *Dominus*, traduction du phénicien *adon*, il faut évidemment entendre Saturne, c'est-à-dire Ba ʿal-Ḥammon. L'emploi dans ces textes du terme *vervex*, ou bélier châtré, nous permet d'expliquer pourquoi nous avons, dans le tarif de Marseille, deux vocables concernant le bélier : on y distingue le bélier non châtré du bélier châtré, autrement dit du mouton. La brebis est écartée, et elle n'apparaît pas non plus dans les listes latines, du moins à l'état adulte. Ce que nous avons dit du rang que doit occuper le mâle non châtré, nous amène à conclure que dans nos textes *ayil*, cité en premier, désigne le bélier et *yobel* le mouton.

Quant au terme עז, il pourrait désigner aussi bien le bouc que la chèvre. Mais comme il devient très net que notre tarif ne mentionne que des quadrupèdes mâles, ce qui se comprend puisque les animaux cités sont destinés aux trois types de grands sacrifices sanglants, c'est le bouc qu'il faut comprendre.

Agneau, chevreau, ṣerb-ayil. — Il n'y a pas de difficulté à identifier le אמר à l'agneau et le גדי au chevreau. Reste le *ṣerb-ayil*, qu'on lit *ṣerb-ayyal* et où l'on voit le faon. C'est une pure conjecture, sans appui dans les langues sémitiques. Le terme *ṣerb* est inexplicable, car le rapprochement avec le syriaque ערבא[1] ne donne pas un sens satisfaisant. On n'a guère

1) Noeldeke, *Zeitschrift d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1886, p. 737 ; Lidzbarski, *Altsemit. Texte*, p. 49.

d'autre ressource que de supposer un mot étranger. M. Ph. Berger a signalé l'assonance avec *cervus* pour l'écarter [1]. Reste à supposer un vocable berbère. On peut imaginer qu'il s'agit d'un cervidé, parce que c'est, en effet, à cette place qu'on attend la mention d'un animal ne rentrant ni dans le gros ni dans le petit bétail ; mais c'est une conjecture qui ne s'impose pas. D'autres quadrupèdes peuvent entrer en ligne de compte jusqu'au lapin dont l'image apparaît sur une stèle punique [2]. En tout cas, le terme *ayil* mis ici en apposition doit simplement désigner le mâle, comme l'anglais *peacock* ou *buckrabbit*.

Coq, *poule*. — Nous arrivons aux volatiles. Le terme צפר אגנן est traduit généralement par oiseau de jardin, oiseau de basse-cour, tandis que צץ représenterait les oiseaux sauvages. Mais si l'on se reporte aux inscriptions latines citées plus haut, on verra qu'il était d'usage de sacrifier le coq et la poule. Les oiseaux domestiques devant venir avant les oiseaux des cieux, nous traduisons ces deux vocables par coq et par poule ou poulet. Cette dernière version est appuyée par le vocable arabe de Syrie : *ṣouṣ* pour poulet mâle [3].

1) Ph. Berger, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 283.

2) *CIS*, I, 3000, au Louvre. Sacrifice du lièvre et du lapin chez les Grecs, Stengel, *Opfergebräuche d. Griechen*, p. 200-201. On sait que les Israélites tenaient le lièvre pour impur, *Deutér.*, XIV, 7 ; *Lévit.*, XI, 6.

3) Littmann, *American Journal of Theol.*, 1904, p. 339 ; Berggren, *Guide français-arabe*, Upsal, 1844, donne *ṣouṣ* pour poulet mâle ; Belot, *Vocabulaire arabe-français :* poussin. Les Israélites n'utilisaient pas dans le culte ces volatiles dont ils ne paraissent avoir eu connaissance qu'au retour de l'exil ; cf. Benzinger, *Hebraeische Archaeol.*, 2ᵉ édit. p. 69 ; La *Mishna*, *Baba qamma*, VII, 7, assure qu'on n'élevait pas de coq à Jérusalem — il faut entendre sur la colline du temple d'après Krauss, *Talmud. Archaeol.*, II, p. 137 et W. Windfuhr dans son édition de *Baba qamma* — à cause de la sainteté du lieu ; cf. Matthieu, XXVI, 34 ; 75, et *Mishna*, *Yoma*, I, 8. A l'époque moderne les Juifs ont sacrifié le coq la veille du jour du grand pardon ; cf. J. Buxtorf, *Synagoga Judaica*, Bâle, p. 508 et suiv., cité par Frazer, *The Scapegoat*, 1913, p. 210, note 4. Consulter maintenant, I. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.*, XIV, 3, 1914).

2. — *Les divers sacrifices.*

Après avoir essayé de préciser la nomenclature des animaux sacrifiés, nous examinerons la nature des sacrifices.

Pour cela, nous ferons appel à ce qu'on connait des cultes sémitiques en général, et, pour mieux faire apparaître les analogies avec les prescriptions du Lévitique, nous rangeons ci-après les indications du tarif de Marseille sous le titre de chaque sacrifice.

SACRIFICE *KALIL*

Victime.	Rétribution.
Taureau.	10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 300 (sicles en poids) de viande.
Veau. Bélier.	5 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 150 (sicles en poids) de viande.
Mouton. Bouc.	1 sicle et 2 zars à chaque prêtre.
Agneau. Chevreau. Ṣerb-ayil.	3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre.

SACRIFICE *SEVA'AT*

Taureau.	10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus la poitrine[1] et une cuisse aux prêtres. La peau, les pattes, les pieds et autres portions au sacrifiant.
Veau. Bélier.	5 (sicles) à chaque prêtre. Même répartition de la viande.
Mouton. Bouc.	1 (sicle) et 2 zars à chaque prêtre. Même répartition de la viande.
Agneau. Chevreau. Ṣerb-ayil.	3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre. Même répartition de la viande.

SACRIFICE *SHELEM-KALIL*

Taureau . . .	10 (sicles) d'argent à chaque prêtre.
Veau. Bélier.	5 (sicles) à chaque prêtre.
Mouton. Bouc.	1 sicle et 2 zars à chaque prêtre.

1 La traduction de ces vocables sera justifiée plus loin.

Victime.	Rétribution.
Agneau. **Chevreau.** **Ṣerb-ayil.**	3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre.
Coq. **Poule.**	3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre.

Dans quel rapport ces trois sacrifices se tiennent-ils avec les trois grands sacrifices sanglants décrits par le Lévitique : la *'olah* ou holocauste, où, après l'offrande du sang et de la graisse, tout était brûlé de l'animal, sauf la peau qui revenait au prêtre, le *zebaḥ shelamim*, sacrifice de communion, et le sacrifice expiatoire, divisé en sacrifice *pro peccato* (*ḥaṭṭat*) et sacrifice *pro delicto* (*asham*), où l'on brûlait les parties grasses et même le reste quand on ne l'attribuait pas aux prêtres. Le R. P. Lagrange a très nettement établi la correspondance entre les deux rituels [1].

Le *shelem-kalil* carthaginois, étant le seul sacrifice sanglant où aucune part de viande ne revient aux prêtres, doit correspondre à la *'olah* ou holocauste israélite. On peut confirmer cette conclusion par une observation tirée des découvertes de M. l'abbé Leynaud dans un sanctuaire punique de Sousse [2]. Un grand nombre de pots en terre cuite, munis d'un bouchon de même nature, étaient remplis de cendres et d'ossements de gallinacés, attestant qu'un des holocaustes les plus communs était celui des volatiles [3].

Des deux autres sacrifices à identifier, le *kalil* n'accorde au prêtre qu'une faible part de viande et rien au fidèle, tandis que le *ṣeva'at* répartit l'animal entre l'un et l'autre.

1) Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 471-472.

2) Leynaud, *Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 471 et suiv.

3) Voir le tarif de Marseille, ligne 11. M. Lods (*Revue de l'Hist. des Relig.*, 1917, II, p. 231) objecte que précisément dans ce passage la chair est attribuée au sacrifiant. En réalité, on y mentionne plusieurs sacrifices; la distribution des chairs s'entendait évidemment des sacrifices qui ne les brûlaient pas entièrement. Si, dans *CIS*, I, 86 B, ligne 4, mention est faite d'un sacrifice *shelem*, il faut l'entendre d'un holocauste et non des sacrifices de communion. Dans la néopunique 124, ligne 8, mention est faite de la *'olah*.

Ce dernier est donc le sacrifice de communion, correspondant au *zebaḥ shelamim* israélite ; par suite, le *kalil* phénicien doit répondre à la fois au sacrifice *pro peccato* et au sacrifice *pro delicto*. En résumé :

	Carthage. —	Jérusalem. —
Holocauste.	*Shelem-kalil.*	*ʿOlah.*
Sacrifice de communion.	*Ṣevaʿat.*	*Zebaḥ shelamim.*
Sacrifice expiatoire.	*Kalil.*	*Ḥaṭṭat* et *Asham.*

Ces rapprochements établis, nous pouvons en tirer quelques éclaircissements pour la terminologie hébraïque. Dans l'Ancien Testament, une fois, *kalil* est un adjectif joint à *ʿolah* d'où il n'y a aucune conclusion à tirer[1]. Une fois, *kalil* désigne une autre espèce de sacrifice que l'holocauste ; c'est dans *Psaumes*, LI, 21 où sont mentionnés la *ʿolah* et le *kalil*[2]. Dans ce dernier cas, le *kalil* ne peut représenter que le sacrifice expiatoire (*ḥaṭṭat* ou *asham*) et c'est ainsi qu'il faut traduire aussi le *kalil* de *Deutér.*, XXXIII, 10. Le vocable, dans cette acception, ne s'est pas maintenu en Israël à cause de la distinction du *pro delicto* d'avec le *pro peccato*. Par contre, les Phéniciens ne paraissent pas s'être préoccupés de cette distinction, comme d'ailleurs les Arabes qui pratiquent le sacrifice de rachat, dit *fedou*[3].

Nous aboutissons donc à la conclusion que, chez les Israélites comme chez les Phéniciens, le sacrifice expiatoire était connu sous le nom de *kalil*. Toutefois, la qualité de *kalil* ne peut être refusée à l'holocauste[4] et nous allons voir

1) I Samuel, VII, 9 ; comparer *Deutér.*, XIII, 17. Le fait que dans I Samuel, VII, 9, les LXX ont lu לכל יל (abréviation d'Israël, d'après Klostermann) est une preuve qu'ils avaient *kalil* sous les yeux. Nous ne comprenons pas sur ce point les réserves du P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 472, et son rapprochement avec la racine *qalu*, brûler, est peu convaincant.

2) Si, comme les critiques l'admettent généralement et ce que le mètre impose, *ʿolah ve-kalil* de *Psaumes*, LI, 21, est une glose à *zibeḥè-ṣedeq* « sacrifices pieux », cette glose est erronée, car les sacrifices pieux sont des sacrifices de louange, mais elle n'en atteste pas moins l'existence du *kali* distinct de la *ʿolah*.

3) Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 361 et suiv.

4) Ainsi dans I Sam., VII, 9.

que le grand tarif de Carthage[1] met tout particulièrement en évidence cette confusion puisque l'holocauste et l'expiatoire y sont groupés sous le terme pluriel : *kelilim*, les *kalil*. C'est que, dans l'un et l'autre cas, le sacrifice était total — c'est le sens du vocable — pour le fidèle ; rien de l'animal ne lui revenait[2]. En Israël, la destruction était parfois plus rigoureuse dans le sacrifice d'expiation que dans l'holocauste, puisque la peau elle-même était brûlée[3]. C'était dans les cas graves qui nécessitaient l'expulsion radicale du péché concentré sur la victime.

D'ailleurs, il n'y a pas seulement similitude rituelle entre les deux sacrifices kalil, ils sont fréquemment associés. Dans une grande cérémonie, il y a place pour les trois sacrifices. Le sacrifice d'expiation, en tant que rite d'expulsion, est un sacrifice préparatoire qui met le sacrifiant dans un état de sainteté où il retirera le plus grand bénéfice de l'holocauste. Ce dernier consacre le fidèle et amène la propitiation. Un sacrifice de communion pourra parfaire le tout. On trouvera plusieurs exemples de tels sacrifices dans le chapitre suivant.

Cependant, les deux premiers sacrifices suffisent dans bien des cas, ainsi lorsqu'il s'agit de réintégrer dans le culte la femme après ses couches[4] ou le lépreux après guérison[5].

De l'identité primitive d'appellation, il résulte que le sacrifice d'expiation et l'holocauste sont le dédoublement d'un seul et même sacrifice. Cette complication du rituel répond à la distinction théologique du propitiatoire et de l'expiatoire ; on a détaché le caractère expiatoire que comporte l'holocauste pour en constituer un rite spécial.

1) *Corpus inscript. semiticarum*, I, 167.

2) Une exception dans le grand tarif de Carthage pour le taureau et le bélier, mais limitée aux cornes.

3) *Lévit.*, IV, 12 et 21 ; VI, 23 ; XVI, 27.

4) *Lévit.*, XII. C'est aussi le cas de *Lévit.*, V, 7 et suiv., où deux pigeons sont sacrifiés l'un comme victime expiatoire, l'autre comme holocauste.

5) *Lévit.*, XIV, 10 et suiv. Voir ci-après, chap. III.

Avant de passer au sacrifice de communion, nous relèverons encore un détail concernant le *kalil* carthaginois ou sacrifice expiatoire. Le P. Lagrange s'étonne de la modique redevance en viande attribuée aux prêtres : 300 (sicles) en poids pour un taureau, soit à peine 5 kilogrammes. L'unité n'étant pas spécifiée dans le texte punique, on pourrait calculer autrement qu'en sicles ; mais d'après quel système ? On ne le voit pas. En réalité, ce faible poids s'explique fort bien par la nécessité qui devait s'imposer aux prêtres de consommer immédiatement la viande d'un sacrifice expiatoire, car comme le dit le Lévitique « c'est un objet sacré par excellence [1] » ; le reste devait être brûlé. Chez les Israélites, l'animal entier après l'offrande du sang et des graisses, est attribué aux prêtres, quand il s'agit de l'expiation d'un individu, parce que tous les prêtres sont admis à s'en nourrir [2]. A Carthage, il est à présumer que, seuls, les prêtres officiants mangeaient du sacrifice expiatoire et, de la quantité de viande qui leur est attribuée, on peut tirer une indication sur le personnel sacrificateur : on évaluera à 10 ou 12 personnes les prêtres et servants qui opéraient dans le sacrifice d'un taureau, la moitié dans le cas d'un veau ou d'un bélier [3].

Cela nous amène à nous demander à quoi correspondait exactement la redevance de 10 et 5 sicles, 1 sicle et 2 zars, trois quarts de sicle et 2 zars, due à *chaque prêtre* respectivement dans chacun de ces sacrifices. Si, pour simplifier, nous examinons le cas du mouton et si l'on admet la présence de 5 personnes rétribuées en argent comme elles le sont en viande, on voit que la dépense pour le sacrifiant sera d'une vingtaine de francs en

1) *Lévit.*, VI, 18 : *qodesh qodashim.*

2) Pour la différence entre l'obligation pour le prêtre officiant de manger de cette chair et la faculté qu'ont les autres prêtres de s'en nourrir, voir plus haut, p. 124-125.

3) *Mishna*, *Yoma*, II, 6-7, fixe à 24 le nombre des prêtres officiant dans le sacrifice d'un taureau, à onze pour le sacrifice d'un bélier, mais ce sont là des chiffres exceptionnels valables pour le jour des expiations.

prenant le sicle de 14 gr. 55. Ce pourrait fort bien représenter non seulement la rétribution des prêtres, mais aussi le prix de l'animal qui aurait été fourni par le temple[1]. Cette hypothèse s'impose si l'on admet avec M. Clermont-Ganneau[2] que, dans le tarif de Marseille, ligne 15, il est fait mention des propriétaires de bétail ou de volatiles et qu'on ne leur réclame aucune contribution pécuniaire. Les bénéfices des temples tenaient à la quantité des sacrifices qui y étaient pratiqués car, si l'on en juge par le nombre de stèles découvertes à Carthage et marquant simplement l'accomplissement d'un sacrifice votif[3], les pratiques sacrificielles avaient pris dans cette ville un développement considérable.

La comparaison avec le rituel du Lévitique est également instructive pour le sacrifice de communion. Le terme carthaginois est צועת que nous vocalisons *ṣeva'at*[4] parce que nous y retrouvons l'hébreu צוחה, *ṣevaḥah*, qui est le cri qu'on jette vers le ciel. Dans l'Ancien Testament ce terme revient quatre fois, avec le sens de cri de tristesse[5], de lamentation et on en a déduit le même sens pour l'assyrien *ṣîkhtu*. Mais la forme verbale, employée par Isaïe, paraît viser un rite phénicien consistant à s'assembler sur les hauteurs pour pousser des cris de louange à la divinité[6].

1) Si l'on estimait la dépense trop faible, on pourait la relever un peu en supposant au sicle un poids plus fort. Nous ignorons le prix du mouton à Carthage ; mais ayant connu le prix de 4 fr. 25 le mouton dans le désert de Syrie, nous ne croyons pas impossible qu'on ait eu à Carthage un mouton pour deux sicles.

2) Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.*, III, p. 8, qui a fait le rapprochement avec les *parabomia*.

3) Le rapport entre les stèles carthaginoises et les sacrifices votifs a été nettement indiqué par MM. Ph. Berger et R. Cagnat, *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 257 : « La stèle ne constituait pas à elle seule l'offrande ; elle ne devait être, le plus souvent du moins, que le monument durable d'un sacrifice fait en accomplissement d'un vœu. » A l'appui, nous citerons le post-scriptum de la néopunique 124 (Altiburus) que nous lisons : « Ce qu'il a offert en holocauste ou *minḥa* dans le sanctuaire, est ce que 'Abdmelk (= 'Abdmelqart) a voué là ».

4) On vocalise généralement avec le Corpus : *Ṣauat*.

5) Isaïe, XXIV, 11 ; Jérémie, XIV, 2 ; XLVI, 12 ; *Psaumes*, CXLIV, 14.

6) Isaïe, XLII, 11. Alors que les habitants des îles entonnent la louange

Ce rite convient parfaitement à un sacrifice de communion, notamment au *todah* ou sacrifice de louanges que les Cananéens pratiquaient plus particulièrement au sommet des collines. Nous avons vu plus haut que le rituel israélite envisageait plusieurs variétés de sacrifice de communion ; il en était de même à Carthage, malheureusement le tarif de Marseille offre une lacune en ce point[1].

Si nous essayons de poursuivre le rapprochement entre le rituel carthaginois et le Lévitique, comme l'autorisent ces premiers résultats, nous aboutissons à d'autres précisions non moins curieuses. Nos tarifs témoignent d'une singulière insistance, dans le cas de la *ṣevaʿat*, à attribuer aux prêtres deux parties de la bête sacrifiée : יצלת et קצרת. Même dans le cas où l'animal sera simplement présenté devant la divinité — et vraisemblablement mis à mort et dépecé en dehors du sanctuaire par les soins d'un particulier[2], — le tarif attribue ces deux pièces aux prêtres. C'est assez marquer qu'il n'y a pas là simplement une redevance — car il eût été commode dans ce dernier cas de la verser en argent, — mais une pratique rituelle importante. Or, et l'on admettra difficilement une rencontre fortuite, le Lévitique attribue, avec une égale insistance, dans le *zebaḥ shelamim* ou sacrifice de communion, deux parties de l'animal aux prêtres : la poitrine et la cuisse droite.

Les tentatives faites pour expliquer les termes יצלת et קצרת du rituel carthaginois ont été peu heureuses. Elles aboutissent, avec beaucoup de peine, pour l'un et l'autre terme, au sens de jointures et d'articulations. Nos tarifs auraient-

en l'honneur de Yahvé, que les gens de l'Orient et de la steppe élèvent la voix, les habitants de la montagne poussent des cris de joie (*yiṣvaḥou*) du haut des cimes. Comparer Isaïe, XXXIX, 9 ; LVII, 7 ; Osée, IV, 13 : « Ils sacrifient sur le sommet des montagnes et brûlent de l'encens sur les collines ».

1) Voir ci-après, append. II, ligne 13 de *CIS*, I, 165.

2) Nous comprenons ainsi la ligne 13 de *CIS*, I, 165, qui sans cela, constituerait une répétition inutile. De même, chez les anciens Israélites, le sacrifice de communion ne se pratiquait pas obligatoirement dans un sanctuaire. Cela résulte de la règle nouvelle qu'institue *Lévitique*, XVII, 5.

ils tant tenu à ces spécifications s'il ne se fût agi que d'os à ronger ? Ce n'est pas admissible.

La voie que nous ouvre la comparaison avec le Lévitique nous mène à des résultats plus satisfaisants. Le terme punique יצלת se rattache sans conteste à la racine hébraïque אצל d'où le mot hébreu qui signifie « côté », et à la racine arabe *WṢL* d'où le mot arabe *wouṣl* ou *wiṣl*, « membre du corps » maintenu par une jointure. Nous sommes donc autorisé à supposer au vocable punique le sens de « cuisse », probablement la cuisse droite. Quant à קצרת, il est naturel de le rattacher à la racine *QṢR* et de comprendre la poitrine figurant l'animal raccourci ; en arabe, *qaṣarat* désigne la base du cou.

On sait qu'à Jérusalem la poitrine était « agitée », c'est-à-dire balancée au-dessus de l'autel où le fidèle avait apporté de ses propres mains la graisse de l'animal [1]. La cuisse droite revenait au prêtre qui avait offert le sang et il la mangeait dans le temple avec toute sa famille. En Grèce, on trouve également, comme parts attribuées aux prêtres, la cuisse droite δεξιὸν σκέλος, la poitrine, στῆθος, la peau, la tête, les pieds ; mais la répartition n'a pas la même fixité [2]. Les analogies entre les rites sacrificiels sémitiques et les rituels grecs tiennent à ce que les uns et les autres sont fondés sur des conceptions biologiques semblables, non à ce qu'il y a eu emprunt. Entre les rites carthaginois et les rites israélites ce ne sont plus de simples analogies, mais souvent une complète identité aussi bien dans la pratique de l'opération que dans la doctrine, comme en témoigne la classification des sacrifices.

On peut également relever des similitudes avec le rituel babylonien [3] ; mais elles ne dépassent pas ce qu'on peut

1) *Lévit.*, VII, 24 et suiv. ; cf. ci-dessus, chap. I, III, 5.

2) Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 170.

3) Zimmern, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3ᵉ édit., p. 594-601 ; P. Haupt, *Babylonian elements in the Levitical Ritual*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1900 ; J. Morgenstern, *The doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, 1905.

attendre de deux peuples qui entretenaient des rapports constants et qui parlaient des langues apparentées. Les tentatives faites pour dériver purement et simplement le rituel cananéen du babylonien [1], n'ont abouti qu'à mettre en évidence l'originalité du premier. Il se distingue par une organisation très ferme, très coordonnée et une simplicité logique qui contraste aussi bien avec l'anarchie des rituels grecs qu'avec la complexité des rituels babyloniens.

Les divers tarifs carthaginois sont assez semblables pour qu'on tente de les restituer les uns par les autres ; il ne semble y avoir de différence que dans la valeur de certaines redevances. C'est ainsi que le grand tarif de Carthage, conservé au British Museum [2], offre des conditions un peu différentes. Par exemple, pour les grands sacrifices, on ne semble plus prévoir l'achat de l'animal sacrifié au temple, mais en revanche — comme dans l'holocauste à Jérusalem, — la peau revient au prêtre. Voici, pour plus de clarté, le tableau de ces prescriptions qui valent pour les deux sacrifices *kalil* et pour le sacrifice de communion. Les termes entre crochets sont restitués d'après d'autres fragments similaires, notamment le fragment du Louvre.

Taureau.	La peau aux prêtres; les cornes (?) au sacrifiant.
[Bélier.]	La peau aux prêtres; les cornes (?) au sacrifiant.
[Mouton.] **[Bouc.]**	La peau au prêtre avec la graisse des entrailles [et les pieds].
[Agneau.] **[Chevreau.]**	La peau au prêtre.
[Coq.] **[Poule.]**	2 zars au prêtre.

L'organe attribué au sacrifiant que nous désignons comme étant les cornes, est noté תברת dans le texte. Aucun rappro-

1) On trouvera un bon exposé des pratiques sacerdotales babyloniennes dans Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2e édit., p. 222 et suiv. Pour l'indépendance de la langue religieuse préexilique au regard de l'assyrien, voir nos remarques dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1919, II, p. 360-363.

2) *Corpus inscript. semiticarum*, I, 167. On ne doit pas se dissimuler que l'état fragmentaire de cette inscription laisse place à beaucoup d'incertitude.

chement philologique n'éclaire ce mot; mais on remarquera qu'il n'est mentionné qu'à l'occasion du taureau et du bélier. Il s'agit donc d'un organe fort développé chez ces animaux, inexistant ou très réduit chez les autres : les cornes répondent à cette condition [1]. En tout cas, ce ne peut être aucune partie des chairs, puisque la prescription concerne, entr'autres, l'holocauste.

Ici aussi, dans le cas du sacrifice de communion, notre tarif mentionne que la poitrine et la cuisse — ou du moins les organes que nous avons ainsi identifiés, — sont réservées aux prêtres.

3. — *Substituts et sacrifices non sanglants.*

A la suite des grands sacrifices sanglants, le tarif de Marseille passe en bloc aux offandes de moindre importance, qu'il range sur une même ligne. Ce sont d'abord les oiseaux [2] qui, probablement, servaient de substituts, mais étaient utilisés aussi dans des sacrifices particuliers : sacrifices pour exorciser comme la coutume en a subsisté chez les Israélites pour la femme après ses couches, le lépreux, etc. Les oiseaux servent à prendre les augures. On remarquera que la colombe ne figure pas dans ces sacrifices ni dans les listes latines citées plus haut. Par contre, dans le Lévi-

1) On ne saurait dire exactement la valeur (apotropaïque ?) que le sacrifiant attachait aux cornes du taureau ou du bélier ni l'usage qu'il en faisait. Rappelons seulement que, dans la légende de Gilgameš, le héros détache les cornes du taureau qu'Engidou a mis en pièces et les voue à son dieu Lougal-Banda pour servir à renfermer l'huile des onctions rituelles. En Israël aussi les cornes ont servi à renfermer l'huile d'onction : I Samuel, XVI, 1, 13 ; I Rois, I, 39. On sait que les cornes du bélier servaient à faire des trompettes qui jouaient un rôle dans le culte. Il ne faut pas négliger non plus le sentiment de vanité que raille Théophraste, *Caractères*, XXI, 7 et qui consiste pour le sacrifiant à « afficher » son sacrifice en clouant la peau du front avec les cornes de l'animal à l'entrée de sa demeure. Mais Théophraste méconnait que cette vanité, le sacrifiant la tirait de la certitude qu'il avait de s'être assuré la propitiation.

2) Outre le passage de Porphyre cité plus haut, p. 130, Eudoxe dans Athénée, IX, 47, mentionnent que les Phéniciens sacrifiaient des cailles à Héraclès.

tique, pigeons et tourterelles sont admis, notamment comme substituts. Il se pourrait donc qu'à Carthage, comme en Syrie et en Phénicie, ces oiseaux aient joui d'un caractère sacré particulier[1] qui les écartait des sacrifices.

Les קדמת קדשת sont les prémices sacrées correspondant aux *bikkourim* de Palestine : « Si vous voulez offrir à Yahvé une offrande de prémices (*bikkourim*), ce seront des épis grillés au feu, des grains broyés[2] ». C'est encore le *reshit kol-bikkourè kol* et le *reshit* '*arisotekem* d'Ézéchiel[3].

Le *zebaḥ ṣed* est une offrande d'aliments, peut-être de farine ou de pain[4] et le *zebaḥ shemen* un sacrifice d'huile[5] ; dans un passage du troisième Isaïe, qui vise le culte de Melqart, il est question d'offrande d'huile[6]. Pour tous ces sacrifices, il est versé 10 oboles à chaque prêtre.

Le fait que le terme *zebaḥ* soit appliqué ici à des sacrifices non sanglants prouve non seulement l'unité de conception du sacrifice, comme l'a remarqué Robertson Smith[7], mais

1) Lucien, *de dea syra*, 54 ; Bochart, *Hierozoïcon*, II, I, 1, à propos de l'accusation portée par les Juifs contre les Samaritains d'adorer les colombes. Comparer Voltaire, *Histoire de Charles XII*, édit. Brochard-Dauteuille (Hachette), p. 35 : « Peu de Moscovites osaient manger du pigeon, parce que le Saint-Esprit est peint en forme de colombe. »

2) *Lév.*, II, 14. Voir encore *Lév.*, XXIII, 10 et suiv., avec le rite de l'agitation : « Lorsque... vous ferez la moisson, vous apporterez une gerbe comme prémices et le prêtre agitera cette gerbe devant Yahvé ». Prémices sur les stèles puniques, voir Ph. Berger et R. Cagnat, *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 264.

3) Ezéchiel, XLIV, 30.

4) Voir Josué, IX, 5 ; 11 et suiv. ; Robertson Smith, *Relig. of Semites*, 2e édit., p. 222, n. 1.

5) Le sacrifice d'huile paraît avoir été anciennement en usage en Israël ; cf. Michée, VI, 7.

6) Isaïe, LVII, 9.

7) Robertson Smith, *op. cit.*, p. 220. Cette acception de *zebaḥ* semble avoir entraîné une modification plus profonde de la valeur de ce terme dans certains milieux africains. Ainsi dans les dédicaces néopuniques de Guelma, on a proposé de lui donner le sens d'offrir, dédier ; cf. J.-B. Chabot, *Punica*, dans *Journal asiatique*, 1916, p. 511 et suiv. On peut comparer l'évolution du terme assyrien *naqû* qui, du sens « verser une libation », a fini par signifier sacrifier et même sacrifier une brebis ; cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2e édit., p. 65-66. Nous expliquons ce dernier cas comme une mise en valeur de la libation de sang du sacrifice sanglant, comme lorsque les arabes qualifient de *nousouk* les sacrifices où l'on pratique l'immolation ; cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 118.

encore l'identité des rites pratiqués, en ce qu'une partie de cette farine et de cette huile devait probablement être brûlée comme le prescrit le Lévitique : « ... on prendra de la farine et de l'huile une poignée avec tout l'encens [1] » pour brûler sur l'autel. Le reste de l'oblation revenait aux prêtres. En dehors de la consommation qu'en pouvaient faire ces derniers, l'huile devait servir à l'éclairage du temple. On sait le soin avec lequel il était ordonné au grand-prêtre, à Jérusalem, de préparer la lampe pour le chandelier et de l'entretenir du soir au matin, continuellement, devant Yahvé. Pour cet office, il était prescrit aux Israélites de fournir de l'huile d'olive pure [2].

En dernier lieu, le tarif de Marseille mentionne la *minḥat* (hébr. : *minḥa*) qui se composait de gâteaux de farine (בלל [3]), de lait (חלב[4]), ou de toute autre offrande (non sanglante). Le nom porté par les gâteaux de farine, *baloul* rappelle la recette du Lévitique : on cuit au four de la farine fine en gâteaux sans levain, pétris (*baloulot*) avec de l'huile [5]. Seraient-ce ces gâteaux, sortes de brioches coniques, qu'on voit sur certaines stèles puniques sortant d'un moule cylindrique et la surface striée de losanges [6] ?

1) La mention de l'encens manque dans nos tarifs et cela s'explique probablement par le fait que, comme en Israël, les simples particuliers n'étaient pas admis à offrir un sacrifice d'encens dans le temple ; cf. *Exode*, XXX, 34 et suiv. ; *Lévit.*, 12 et suiv. ; *Nombres*, XVIII, 11 et ci-dessus, chap. I, vi. Peut-être que, pour accompagner certains sacrifices non sanglants, une pincée d'encens était ajoutée par les prêtres contre les dix oboles versées, car l'encens figure à Carthage dans une liste ayant trait à des prescriptions sacrificielles, *CIS*, I, 166 ; cf. *Lév.*, II, 2 ; XXIV, 6 et suiv. ; ailleurs, on relève l'usage du baume dans les sacrifices, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1914, I, p. 425 et *Bullet. archéol. du Comité*, 1917, p. 167.

2) *Lévit.*, XXIV, 1-4.

3) Dans les comptes de Citium (*CIS*, I, 86 A, ligne 9) il est question de *ḥallot*.

4) Le texte de la ligne 14 (voir appendice II *a*) porte deux fois ce même terme et l'on a supposé que, la seconde fois, le vocable désignait la graisse. On ne saurait l'admettre, car la graisse ne peut figurer au milieu des sacrifices non sanglants. C'est un simple *doublon* dû au lapicide.

5) *Lévit.*, II, 4 et suiv. Jérémie, VII, 18, montre les femmes de Jérusalem pétrissant la pâte pour confectionner des gâteaux en l'honneur de la reine des cieux ; cf. Jérémie, XLIV, 19.

6) *CIS*, I, 2017, 2150, 2652. Autres formes de gâteaux, Ph. Berger et R. Cagnat, *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 262-264.

Cette suite de prescriptions se termine par des dispositions spéciales à l'égard des sacrifices offerts par les associations : *mizraḥ*, *shaphaḥ*, *marzeaḥ* [1] ou tout autre groupe. Chaque groupe ne paye que la redevance d'un sacrifiant.

4. — *Rapports avec le Lévitique.*

De cet examen ressort une telle identité entre les sacrifices carthaginois et les sacrifices décrits par le Lévitique, un parallélisme d'une telle continuité dans le détail [2], qu'on ne peut se soustraire à cette conclusion : les uns et les autres dérivent d'une source commune, sont empruntés au même fonds qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien [3]. L'Ancien Testament témoigne d'ailleurs que les dieux cananéens recevaient les mêmes sacrifices que Yahvé [4], et cela n'a pas manqué d'embarrasser les rabbins, qui ont généralement expliqué l'institution des sacrifices en Israël par le désir qu'avait Yahvé de détourner son peuple du culte des idoles [5]. Mais on se heurte alors aux formules impératives, qui prescrivent d'accomplir éternellement ces sacrifices et l'on peut se demander ce qu'il adviendrait à ce sujet, si Jérusalem était de nouveau remise

1) Ces termes ont été expliqués par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, III, p. 25 et suiv. ; IV, p. 343, 374 (rectifié par V, p. 179) ; V, p. 210 ; VII, p. 22. Le premier est un corps constitué, tel le conseil municipal d'une ville, le second représente une *gens*, le troisième répond au *thiase* ; cf. Clermont-Ganneau, *Répert. d'épigr. sémit.*, n° 283.

2) Les seules différences notables concernent l'usage du pigeon dans les sacrifices et la distinction, propre au Lévitique, entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto*. Quant à la différence des vocables, elle est la conséquence d'une évolution indépendante.

3) Quelques réserves que nous ayons été amené à faire sur les conceptions de Wellhausen touchant l'histoire du sacrifice en Israël, nous aboutissons à la confirmation de sa conclusion générale (voir *Israelit. und Jüdische Geschichte*, 5e édit., p. 190), à savoir que le culte était un élément païen dans la religion de Yahvé, en grande partie emprunté aux Cananéens après l'immigration en Palestine.

4) Par exemple, II *Rois*, X, 24 ; Isaïe, XLIII, 23-24 ; Jérémie, VII, 9 et suiv.

5) D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, p. 79 et suiv.

aux mains d'une théocratie juive. Emil Schürer a justement remarqué que le judaïsme devait un de ses plus grands progrès à l'intervention de Titus et à l'arrêt des pratiques sacrificielles qu'elle imposa.

De la comparaison avec les sacrifices cananéens, il résulte que le mode opératoire fixé par le Lévitique est bien antérieur à l'exil. L'emprunt doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre-Sainte, les Israélites adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du pays. Le rituel a pu commencer à être officiellement fixé à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon [1].

Nos renseignements sont plus abondants avec Achab et son temps. Nous verrons [2] qu'il n'y eut rien de changé à cette époque dans le culte israélite. La tradition prophétique authentique — c'est-à-dire cycle d'Élie et d'Élisée mis à part, — n'a aucun grief contre Achab et sa famille, et cependant les prophètes s'élèvent vigoureusement contre l'abus des sacrifices, comme nous avons eu l'occasion de l'exposer dans l'Introduction. Il vaut mieux, disent-ils, obéir à Dieu que de lui offrir (dans ces conditions) la graisse des béliers [3]. Les anciens prophètes conservent, en effet, l'idéal d'une vie plus simple et plus libre, d'un appareil religieux moins complexe. Il y a quelque chose de vrai dans le dire d'Amos qu'Israël n'offrait pas de sacrifices dans le désert [4]; il suffit de rectifier de « tels sacrifices », notamment des holocaustes. Jérémie le confirme quand il transcrit cette parole de Yahvé : « Joignez vos holocaustes à vos sacrifices de communion et mangez-en la chair. Je n'ai rien dit, rien ordonné à vos ancêtres, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte, en fait d'holocauste ni

1) Cf. 1 *Rois*, IX, 25.
2) Ci-après, chap. IV, § 12.
3) I Samuel, XV, 22.
4) Amos, V, 25.

de sacrifice de communion[1]. » C'est manifestement contraire à ce qu'enseigne le Lévitique[2], mais on sait que Moïse n'a pas rédigé ce livre biblique. Le témoignage des documents carthaginois vérifie, en la mettant au point, l'opinion dont on trouve l'écho chez les prophètes : les sacrifices tels que les enregistre le Lévitique sont une acquisition postérieure à l'installation en Canaan[3].

D'autre part, si l'école critique a montré que la rédaction du Lévitique est postérieure à l'exil, il y a lieu, comme nous l'avons déjà dit, de distinguer entre la forme rédactionnelle et le fond du rituel. Celui-ci est certainement plus ancien et n'a pas été affecté dans son essence par le rédacteur[4]. Il n'y a donc pas lieu d'opposer d'une façon absolue, comme on le fait généralement, le rituel postexilique au rituel préexilique. A une époque très reculée, l'holocauste et le sacrifice expiatoire se confondaient sous le nom de *kalil ;* la distinction s'établit antérieurement au huitième siècle puisque nous la trouvons dans le rituel carthaginois qui doit avoir été constitué vers cette époque. Quant au sacrifice expiatoire, la distinction entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto* est postérieure au huitième siècle, puisqu'elle ne se retrouve pas à Carthage, mais elle est certainement antérieure à l'exil[5], car Ézéchiel, en parle

1) Jérémie, VII, 22 ; cf. VI, 20.

2) Pour atténuer cette contradiction fort gênante, la tradition rabbinique explique, à la suite de Raschi, que Jérémie attachait moins d'importance aux prescriptions mosaïques relatives aux sacrifices qu'aux lois morales et notamment au Décalogue. Ce n'est pas la question et l'explication est à côté.

3) Nous ne voulons pas dire que les Israélites ignoraient les sacrifices avant leur entrée en Palestine ; mais ils les pratiquaient sous une forme plus simple, telle qu'aujourd'hui les Arabes nomades nous permettent de l'entrevoir.

4) Si, par exemple, dans *Exode*, X, 25 ; XVIII, 12 ; XX, 24, il n'est question que de l'holocauste et du sacrifice d'action de grâces, c'est que les récits correspondants ne comportent pas d'autre sacrifice. Il est abusif d'en conclure que le rédacteur ne connaissait pas le sacrifice expiatoire.

5) Ed. Reuss, *l'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 224 et Wellhausen, *Prolegomena*, 5e édit., p. 74-75 et *Israel. und Jüdische Geschichte*, 5e édit., p. 188, disent nettement que le sacrifice expiatoire était inconnu avant l'exil. De même

comme d'une pratique bien établie[1]. Il en est fait mention à l'époque de Joas, mais cela prouve simplement que la distinction était connue des Annales du temple, source à laquelle a puisé le rédacteur. Cette source n'est pas antérieure au dernier quart du septième siècle parce que le récit concernant la réfection du temple sous Josias atteste la même main. On a cru, il est vrai, pouvoir écarter le témoignage de II *Rois*, XII, 17, sous prétexte qu'il n'y est parlé que d'une somme d'argent, versée pour le *ḥaṭṭat* et l'*asham*. Si, dans ce passage du livre des Rois, il n'est question que d'une somme d'argent, c'est que la mention de l'immolation, qui l'accompagnait, n'était pas imposée par le récit : on nous explique, en effet, que l'argent apporté au temple était alors versé aux ouvriers qui le réparaient, sauf l'argent du *ḥaṭṭat* et de l'*asham* qui restait la propriété des prêtres. Cela ne signifie nullement que, pour les péchés, on se contentait de verser une somme d'argent, mais cela prouve qu'à l'époque de la source sacerdotale, les prêtres percevaient une rétribution en argent dans certains cas pour le sacrifice expiatoire en plus d'une portion de viande[2]. Il se peut aussi que l'argent du *ḥaṭṭat* ait représenté le rachat des premiers-nés ; car Michée nous dit que le sacrifice des premiers-nés était considéré comme un *ḥaṭṭat*[3].

Pour interpréter, comme on l'a fait, II *Rois*, XII, 17 et restreindre l'expiatoire à une simple amende à payer aux prêtres, on a invoqué l'absence du sacrifice expiatoire dans

E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, 4ᵉ édit., II, p. 297 ; A. Bertholet, *Leviticus* (*Hand-Commentar*, de K. Marti) p. 10 et suiv., et toute l'école.

1) Ezéchiel, XL, 39 ; XLII, 13 ; XLIV, 29 ; XLVI, 20.

2) Il faut donc restituer (contre Wellhausen, *Prolegomena*, 5ᵉ édit., p. 73-74) à Osée, IV, 8, son sens naturel : « Ils mangent, dit Yahvé en parlant des prêtres, le *ḥaṭṭat* de mon peuple ». Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 16, pense que l'argent du *ḥaṭṭat* et de l'*asham* était versé aux prêtres pour l'achat de la victime ; nous nous trouverions dans le cas du tarif de Marseille. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des Religions*, p. 19, note 3, remarquent justement : « Il est impossible d'admettre que les sacrifices expiatoires soient des transformations de l'amende pécuniaire. »

3) Michée, VI, 7.

le chapitre XII du Deutéronome[1]. Cet argument aurait quelque valeur si ce chapitre XII nous offrait un catalogue complet des lois sacrificielles. Il n'en est rien. L'auteur se préoccupe de diriger vers le sanctuaire les sacrifices qui lui échappaient facilement, c'est-à-dire les prémices, les sacrifices votifs et les volontaires : « Là, vous apporterez vos holocautes et vos sacrifices (de communion), vos dîmes et vos offrandes, vos présents votifs ou spontanés, et les prémices de votre gros et petit bétail[2]. » Il n'y avait pas lieu de mentionner les sacrifices expiatoires par la raison qu'ils ne rentrent ni dans la catégorie des sacrifices votifs ni dans celle des sacrifices volontaires, et qu'on ne peut faire autrement que de les offrir dans le sanctuaire. On commet là une erreur d'interprétation du même ordre que si l'on prétendait que le troisième Isaïe ignorait les sacrifices expiatoires parce qu'il ne parle de convier « les étrangers » qu'aux holocaustes et aux sacrifices de communion[3].

Quant aux sacrifices carthaginois tels que les tarifs nous les font connaître, on peut déduire de ce qui précède que le rituel en est ancien et, vraisemblablement, apporté de Phénicie dès la fondation de Carthage par les Tyriens. L'analogie avec le rituel israélite est telle que nous pouvons, grâce à ce dernier, reconstituer dans leurs grandes lignes la suite des cérémonies.

Comme à Jérusalem, la bête qui répondait aux conditions requises, devait être amenée devant l'autel pour être agréée par le dieu. Le fidèle pratiquait vraisemblablement le rite de l'imposition en plaçant la main sur la victime à immoler et cela pour bien s'identifier à elle. L'immolation était-elle effectuée par le fidèle ou par le prêtre, on ne saurait le dire. Primitivement, comme encore chez les Arabes, cha-

1) Wellhausen, *Prolegomena*, 5e édit., p. 73 ; Benzinger, *Hebr. Archaeol.*, 5e édit., p. 375.
2) *Deutér.*, XII, 6 ; cf. 11.
3) Isaïe, LVI, 6-7.

cun immolait la bête qu'il offrait. Ce n'est que peu à peu qu'on a eu recours aux prêtres pour cet office. Dans I Samuel, II, 13, l'immolation est nettement réservée au fidèle. Nous avons vu que le texte hébraïque du Lévitique conserve le souvenir de cet état ancien; les prêtres n'étaient chargés que d'offrir le sang à Yahvé, d'allumer le feu de l'autel et de faire brûler la graisse de la victime, enfin, d'éliminer les chairs par combustion ou consommation.

On peut supposer qu'à Carthage, également, les prêtres offraient le sang ainsi que la graisse à la divinité et qu'ils allumaient le feu de l'autel pour y brûler les parties déterminées de l'animal après les avoir disposées, la tête en avant, comme on le voit sur les stèles puniques. Nous ne reviendrons pas sur la répartition des organes de la bête ni sur la préparation des offrandes non sanglantes que nous avons vues être très semblables à ce qu'on pratiquait à Jérusalem.

5. — *Le kalil en Égypte.*

Nous devons à l'érudition et à l'obligeance de M. Isidore Lévy, professeur à l'École des hautes études et à la Faculté des lettres de Lille, une très intéressante note sur le kalil en Égypte dont voici le résumé.

Le terme כליל a pénétré en égyptien sous la forme ḲRR (déterminatif du feu) qui a subsisté en copte *glil*. Ce dernier mot rend *Psaumes* LI, 21 : ὁλοκαύτωμα = כליל [1]. On ne doit pas faire trop de fonds sur ces équations parce que le traducteur copte n'avait à sa disposition pour rendre les divers termes de la Septante, désignant le sacrifice, qu'un choix d'expressions restreint. Dans les textes égyptiens antérieurs à l'époque chrétienne ḲRR apparaît presque toujours dans l'expression toute faite *ḳrr-wtn* correspondant au grec θυσία καὶ σπονδή [2]. Donc *wtn* = libation et *ḳrr* = θυσία.

Le terme *ḳrr* est ordinairement traduit par holocauste, *Brandopfer*. Mais cette traduction est-elle fondée? L'holocauste était exceptionnel

1) Groff, *les Versions démotiques Canope*, p. 5-6.

2) Décret de Rosette (dém., 29,30 = grec, 48,50). *Ibid.*, dém. 19, ḲRR seul; grec, 1, 32 θυσιῶν seul.

dans l'Égypte ancienne[1]. Si *glil* était l'holocauste, il faudrait admettre qu'un rite, jadis inconnu, a passé au premier plan dans le rituel de la basse époque : l'exemple le plus ancien de ḳrr remonte à Psammétique I[2]. Ce ne serait pas impossible : nous savons par Hérodote, II, 40, qu'on célébrait au cinquième siècle une manière d'holocauste à Isis et cet usage a pu se généraliser au cours des siècles suivants. Mais, dès le début de l'époque impériale, Josèphe[3] et plus tard Macrobe signalent, comme un caractère particulier du culte égyptien, l'absence de sacrifices. Sans doute, Josèphe et Macrobe vont trop loin : le sacrifice est attesté pour l'époque ptolémaïque comme pour l'époque romaine dans les cultes indigènes[4]. Leur erreur, cependant, serait inexplicable si, vraiment, dans tous les cas où l'on rencontre la formule stéréotypée *ḳrr wtn*, il fallait croire à un holocauste.

Aussi doit-on déclarer vraisemblable l'hypothèse de Griffith[5] qui croit que *ḳrr* signifie « offrande d'encens ». Nous comprenons ainsi la formule toute faite *ḳrr wtn*. Encensement et libation sont deux cérémonies étroitement associées dans le rituel[6]. Griffith, cependant, raisonnait sur des données incomplètes, se fondant seulement sur le fait que les *burnt-offerings* sont pratiquement inconnus à l'ancien rituel et il a retiré son interprétation dans *Rylands Pap.*, p. 86, 2.

M. Isidore Lévy incline à la reprendre en remarquant que l'idée n'est pas neuve, car Letronne, en 1848, sans rien connaître, et pour cause, des textes démotiques, a étudié la formule grecque θυσίαι καὶ σπονδαί, traduction régulière de *ḳrr wtn*, et il est arrivé à la conclusion que θυσίαι = fumigations d'encens[7]. Ce sens paraît parfaitement convenir à des cas comme celui des contrats démotiques où il est parlé de sommes versées à titre d'amende pour les *glil* du roi[8]. On ne voit pas quelle place les holocaustes auraient pu tenir dans le culte dynastique.

En somme, depuis l'époque de Psammétique I, *glil* apparaît dans une formule composée dans laquelle le sens d'holocauste est impro-

1) Erman, *Aegypt. Religion*, 2e édit., p. 59 ; sur le kalil, p. 201. H. Junker, *Zeitschrift f. aegypt. Sprache*, t. 48, p. 69-77, a établi que l'holocauste n'était offert, à basse époque, qu'exceptionnellement et hors des temples. Voir d'autre part Jéquier, *la Combustion des offrandes funéraires*, dans *Recueil de travaux*, XXXII, p. 166 et suiv.

2) Griffith, *Rylands pap.*, IX, 10, 19.

3) *Contre Apion*, II, xiii, 138.

4) W. Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 392.

5) Griffith, *Stories of the High-Priest of Memphis*, p. 99.

6) Exemples innombrables, en dernier lieu le curieux ostrakon publié par Gardiner, *Proc. Bibl. Soc.*, 1913, p. 229.

7) Letronne, *Inscript. gr. et lat. d'Egypte*, II, p. 232.

8) *Rylands Pap.*, III, p. 144, 4.

bable. Pour déterminer le sens qu'a eu *glil* à l'origine, il nous faudrait des documents antérieurs à la XXVI[e] dynastie ; M. I. Lévy n'en connaît pas. Pour l'instant, conclut-il, l'emprunt égyptien n'est pas susceptible de nous éclairer sur כליל ; tout au plus, peut-on noter que le déterminatif indique que l'idée de combustion, de chauffage à la flamme a été attachée au mot.

Un premier point, mis en évidence par les judicieuses remarques de M. Isidore Lévy, c'est que l'emprunt par les Égyptiens d'un terme liturgique cananéen[1] vient souligner la forte organisation du rituel phénicien et palestinien. La date assignée à l'emprunt concorde avec une action particulièrement puissante que les populations cananéennes firent sentir dans la vallée du Nil à la faveur de l'invasion et de l'occupation assyriennes, puis babyloniennes et enfin perses. Nos renseignements sur la pénétration en Égypte des éléments cananéens à cette époque sont fragmentaires ; ils méritent cependant l'attention. Les colonies dont parle l'auteur du chapitre XIX d'Isaïe[2] paraissent s'identifier à celles mentionnées par Jérémie[3], ce qui tendrait à prouver que les Juifs qui entraînèrent Jérémie en Égypte, peu après la ruine de Jérusalem (586), allèrent rejoindre leurs compatriotes déjà installés dans la vallée du Nil. Dans le district de la Haute-Égypte, il faut compter la colonie d'Éléphantine avec son sanctuaire de Yahvé. En ce qui concerne les Phéniciens, nous ne connaissons que l'importante colonie phénicienne de Memphis qu'on dénommait le « Camp des Tyriens[4] » ; mais il devait en exister d'autres

1) Le cas est tout différent de celui de *d b ḥ* (sémit. *zabaḥ*) qui se rencontre déjà dans l'ancien égyptien.

2) Isaïe, XIX, 18 parle de cinq villes d'Egypte où l'on entendra la langue de Canaan et qui jureront fidélité à Yahvé-Ṣebaot ; l'une d'elles sera Heliopolis. La tradition rabbinique lit, en effet, justement חרס au lieu de הרס, et la comparaison avec les passages de Jérémie, cités ci-après, rend inutiles les efforts des exégètes qui torturent le texte pour aboutir à l'anachronisme de Léontopolis.

3) Jérémie, XLIV, 1, cite Migdol, Tahpanhès, Nof et le district de Patros (Haute-Egypte) ; cf. XLIII, 13 où est citée Bet-Shemesh (Heliopolis) probablement parce que des Juifs y demeuraient. On a ainsi les cinq villes ou districts signalées dans le passage d'Isaïe cité ci-dessus.

4) Hérodote, II, 112.

et les inscriptions phéniciennes d'Ipsamboul marquent la limite sud de leurs pérégrinations. Depuis que nous savons qu'un temple juif s'élevait à l'époque perse dans l'île d'Éléphantine, il n'y a guère de raison pour suspecter le renseignement touchant l' « autel consacré à Yahvé en plein pays d'Egypte » et la *maṣṣeba*, dressée près de la frontière en l'honneur de Yahvé, que citent les prophéties d'Isaïe [1]. Dès l'époque du Yahviste, les Égyptiens connaissaient les pratiques des sanctuaires juifs puisque cet auteur remarque que « les Égyptiens regardent comme sacrilèges les sacrifices que nous offrons à Yahvé [2] ». Dès l'instant que les auteurs israélites étaient si bien informés des choses d'Égypte et du sentiment des Égyptiens, il n'est peut-être pas aventuré de penser que, dans son énumération des sacrifices qui seront offerts par les Égyptiens à Yahvé, Isaïe omet l'holocauste avec intention. Il ne mentionne, en effet, que le sacrifice de communion et la *minḥa* [3]. C'est pourquoi, si le *glil* n'avait été accepté par les Égyptiens que comme sacrifice d'encens, nous n'en serions pas autrement surpris, puisque, d'après M. Junker et au témoignage des textes bibliques cités plus haut, les sacrifices d'animaux et les holocaustes étaient tenus par eux comme le sacrifice d'êtres ennemis. Nous avons vu que la caractéristique du *ḳalil* phénicien était la destruction complète de l'offrande par le feu. Grâce au jeu des substituts, familier aux civilisations avancées et notamment à l'Égypte, l'encens pouvait être employé à la place des victimes animales sans que l'essence du rite en fût vraiment atteinte.

1) Isaïe, XIX, 19 et suiv.
2) *Exode*, VIII, 26, qui fournit un excellent commentaire de la destruction du temple de Yahvé à Eléphantine : « Si nous offrions, sous leurs yeux, des sacrifices qu'ils tiennent pour sacrilèges, ne nous lapideraient-ils pas ? »
3) Isaïe, XIX, 21.

6. — *Sacrifices humains.*

Les tarifs sacrificiels puniques ne pouvaient faire mention des sacrifices humains ; mais ceux-ci sont trop bien établis par ailleurs[1] pour que nous les passions sous silence. Ils nous permettront de prolonger la comparaison entre pratiques phéniciennes et coutumes israélites. Pour l'objet que nous nous proposons, il suffira de citer et d'analyser les renseignements conservés par Diodore de Sicile à l'occasion de la victoire remportée en Libye, par Agathocle de Syracuse en 310 avant notre ère. Les Carthaginois consternés attribuent leur défaite à la colère des dieux ; ils se livrent à des prières publiques, à des sacrifices et expédient de riches offrandes à Melqart, le dieu de Tyr. « Ils se reprochèrent aussi de s'être aliéné Kronos[2] parce que, jadis, ils lui offraient en sacrifice les enfants des plus puissantes familles tandis que, dans la suite, ils avaient acheté secrètement des enfants et les avaient élevés pour être immolés. Des recherches établirent que plusieurs de ces enfants sacrifiés étaient des enfants supposés. En considérant toutes ces choses et en voyant, de plus, les ennemis campés sous les murs de leur ville, ils furent saisis d'une crainte superstitieuse, et ils se reprochèrent d'avoir négligé les coutumes par lesquelles leurs pères honoraient les dieux. Ils se hâtèrent de redresser ces erreurs et ils décrétèrent le sacrifice public de 200 enfants, choisis dans les familles les plus illustres ; quelques citoyens, en butte à des accusations, offrirent volontairement leurs propres enfants, qui n'étaient pas moins de 300. »

Diodore ajoute quelques détails sur le sacrifice lui-même : « Il y avait une statue de Kronos en airain, les

1) Les textes réunis par Max. Mayer dans le *Lexikon* de Roscher, t. II, 1501 et suiv. Voir aussi Baudissin, *Moloch*, dans *Realencycl.*, de Hauck, t. XIII, p. 269 et suiv.

2) Baʿal Ḥammon.

mains ouvertes, la paume en haut, et inclinées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y plaçait, roulait et tombait dans une fosse pleine de feu[1]. »

Le sens de ces rites est aisé à déterminer : ce sont des holocaustes plus précieux que tous ceux offerts d'ordinaire. Ils créaient entre la divinité et ceux qui les offraient un lien plus fort et plus étroit que tous les autres sacrifices, car la victime était bien ici une partie de soi-même. En même temps, c'était une expiation pour toute la communauté; quelques citoyens en profitaient pour expier leurs fautes personnelles. On se rendait parfaitement compte de l'énormité de l'acte et l'on espérait que les forces ainsi mises en jeu parviendraient à contraindre le dieu qu'aucune autre dévotion n'avait pu fléchir.

Une autre croyance aidait les parents à surmonter les sentiments naturels : on était convaincu que les enfants sacrifiés étaient divinisés. Il est à présumer que l'expression « faire passer au travers du feu », qu'emploie l'Ancien Testament, répond à l'idée de passage de la vie terrestre à la vie divine. Plutarque nous rapporte, qu'Isis, lors de son séjour à Byblos, voulant assurer l'immortalité au fils de la reine Astarté, se mit à consumer peu à peu les chairs de l'enfant[2]. L'experte magicienne fut malheureusement interrompue par l'arrivée de la mère qui rompit le charme, ce qui entraîna la mort de l'enfant. Cette notion d'une vie plus heureuse ouverte par la mort est générale en ce qui concerne les héros ; elle explique les manifestations joyeuses qu'on signale dans certains rites funéraires[3].

1) Diodore de Sicile, XX, 14.

2) Plutarque, *de Iside et Osiride*, 17.

3) Si l'on a célébré des fêtes sur les tombeaux des martyrs chrétiens le jour anniversaire de leur mort, c'est qu'on le considérait comme le jour de leur naissance à un monde supérieur. Chez les Quichua de l'Argentine, « un jeune enfant mort s'appelle *Angelito*, c'est-à-dire petit ange. Plus il es jeune, moins il aura péché et par conséquent, plus il est censé devoir se présenter devant le Créateur et plus grandes sont les réjouissances des parents, alliés et amis de la famille qui prennent part à la célébration de cette fête mortuaire » ; voir E. et R. Wagner, *l'Anthropologie*, 1909, p. 561.

La plus ancienne allusion à des sacrifices humains qu'on puisse relever en Phénicie semble se rencontrer dans la correspondance échangée entre les princes phéniciens et Aménophis IV (tablettes d'el-Amarna). Rib-Addi, roi de Byblos, cerné par ses ennemis, en proie à la plus grande détresse, implore le secours du roi d'Égypte en ces termes : « Je suis vieux et un grand mal oppresse mon corps. Que le roi, mon maître, sache que les dieux de Byblos sont irrités et que le malheur qui s'ensuit est pressant. J'ai confessé mes fautes aux dieux[1] ! » N'est-ce pas un euphémisme pour signifier que les dernières ressources du culte, en l'espèce les sacrifices humains, ont été épuisés ? Car on ne doit pas s'attendre à trouver la mention explicite d'un sacrifice humain dans des inscriptions. L'abondante littérature babylonienne n'en offre pas d'exemple, bien qu'on ait lieu de supposer qu'anciennement les Babyloniens admettaient ces pratiques[2].

Les fouilles de Palestine ont confirmé la réalité des sacrifices humains en Canaan. Les sacrifices de fondation et les sacrifices de premiers-nés ont laissé des vestiges probants[3]. Les premiers expliquent le récit du livre des Rois touchant Hiel. Ce fonctionnaire d'Achab, chargé de reconstruire, non la ville puisqu'elle est mentionnée antérieurement, mais la muraille de Jéricho, aurait perdu son fils aîné lors de la pose des fondations et le dernier de ses fils à la construction des portes[4]. On doit comprendre que Hiel fit enfouir le corps de son fils aîné dans les fondations du rempart, et celui de son jeune fils sous le seuil de la porte principale. Dans la suite, pour mieux voiler la nature du sacrifice, on aura imaginé que la mort des deux enfants

1) Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n° 137.

2) H. de Genouillac, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1909, col. 110, signale des esclaves consacrés à la divinité dans les mêmes termes que des animaux destinés au sacrifice. Voir Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 350 et 388.

3) Il suffira de parcourir l'excellent ouvrage de H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907. Les doutes qui ont été émis récemment ne sont pas fondés.

4) I *Rois*, XVI, 34.

avait été annoncée par Josué comme conséquence du *ḥerem* jeté sur la ville. « Quiconque, aurait-il dit, voudra la relever en posera les fondations au prix de son premier-né et les portes au prix de son plus jeune fils[1]. »

Sur le site de Gézer un haut lieu cananéen a été mis au jour avec ses *maṣṣebot* ou bétyles, tels qu'ils furent érigés au XIVe siècle avant notre ère, date à laquelle ce mobilier religieux en a remplacé un autre tout semblable, antérieur d'un siècle ou deux, et dont plusieurs vestiges ont été retrouvés. Autour de ces bétyles, M. Macalister a trouvé une nécropole d'enfants enfouis, la tête la première, dans de larges jarres, et cette découverte lui a suggéré des conclusions intéressantes. Quelques menus vases, cruches, bols, plats, certainement destinés à contenir des aliments, accompagnaient le cadavre. Le tout était maintenu par de la terre fine, foulée dans la jarre et, parfois, celle-ci était fermée par une coupe renversée.

Deux cadavres offraient la particularité très nette de porter des traces de calcination. Les enfants ainsi sacrifiés étaient âgés d'environ six ans. Quant aux autres corps, ils ne portaient aucune trace de mutilation. De plus, venus au monde normalement, aucun n'avait dépassé l'âge d'une semaine. Donc, ces enfants n'étaient pas morts de mort naturelle ; dans ce cas, en effet, ils ne seraient pas tous du même âge. Cette identité d'âge ne peut s'expliquer qu'en admettant la mort violente : ces nouveau-nés ont été brutalement étouffés dans les jarres où M. Macalister a retrouvé leurs restes trente-trois siècles plus tard.

Il n'est pas vraisemblable que ces enfants aient été sacrifiés pour parer à une calamité, à un fléau comme la sécheresse ou la peste[2], à une détresse pressante comme celle dont parle Diodore de Sicile. Dans ce cas, on vouait à la mort des enfants déjà formés[3]. Seuls, les deux cadavres de

1) Josué, VI, 26.
2) Porphyre, *De Abstinentia*, II, 56.
3) Voir ci-après, chap. IV, II.

six ans qui, portent des traces de feu, peuvent rentrer dans cette classe de sacrifices.

L'Ancien Testament permet de conjecturer que ces sacrifices de nouveau-nés sont, en réalité, des sacrifices de premiers-nés. En effet, un passage de l'*Exode* s'applique textuellement aux rites cananéens du sanctuaire de Gézer : « Tu me donneras le premier-né de tes fils. Tu feras de même pour ta vache et ton petit bétail ; leur premier-né restera sept jours avec sa mère, au huitième tu me le donneras[1]. »

Nous avons là, sous la forme ancienne, cette loi des premiers-nés qui subira des atténuations de plus en plus marquées. Elle ne mentionne pas encore le rachat du premier-né de l'homme qui, dans la suite, deviendra obligatoire. Il est parfaitement inutile, comme on s'y résout souvent, de corriger le texte pour masquer ce fait capital, car ces versets de l'*Exode* s'accordent avec la pratique des sacrifices humains en Israël à haute époque. Cet usage est nettement attesté par le rachat des premiers-nés de l'homme aussi bien que par la défense, prise tardivement, interdisant d'user des sacrifices humains à la mode cananéenne. Ézéchiel sait pertinemment que de tels sacrifices étaient anciennement admis par la loi israélite, car il fait dire à Yahvé, irrité de l'infidélité des Israélites : « Aussi leur donnai-je des préceptes qui n'étaient pas bons et des commandements qui n'assuraient point leur vie. Je les souillai par leurs offrandes, en ce qu'ils faisaient passer (par le feu) tous leurs premiers-nés[2]. »

Comme on l'a reconnu depuis longtemps, Ézéchiel fait allusion à l'ancienne loi qui livrait les premiers-nés des Israélites à Yahvé. Ézéchiel veut montrer que, lorsqu'il s'agit d'une loi mauvaise, — il suppose que Yahvé l'a prescrite précisément pour punir son peuple par lui-même, — les Israélites s'empressent de l'appliquer, tandis qu'ils se

1) *Exode*, XXII, 29.
2) Ezéchiel, XX, 25-26.

refusent à admettre les lois bienfaisantes. On conservait donc, dans la première moitié du VIe siècle avant notre ère, le souvenir de l'offrande légale, par le sacrifice, des premiers-nés à Yahvé.

La concordance est très nette entre la limite d'une semaine assignée par *Exode*, XXII, 29, pour l'offrande du premier-né à la divinité [1] et l'âge ne dépassant pas une semaine constaté sur les cadavres des jarres de Gézer. On en déduira que la règle religieuse appliquée par les Cananéens de Gézer, au XIVe siècle avant notre ère, ne différait pas de la vieille loi israélite, à nous connue, touchant le sacrifice des premiers-nés. Voici donc encore confirmée l'identité des pratiques sacrificielles cananéennes et israélites. Il en résulte, notamment, que la tradition biblique rattachant la consécration des premiers-nés à la sortie d'Égypte, n'a aucune valeur. Ce n'est là qu'une explication tardive rentrant dans le système qui reportait l'institution de toutes les lois sacrificielles au temps de l'épopée nationale.

D'assez bonne heure, la loi israélite prescrivit le rachat de l'enfant premier-né, ainsi qu'il ressort de deux passages de l'*Exode :* « Tout premier-né m'appartient, ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache et de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils [2]. »

Enfin, dans une dernière rédaction, celle du Code sacerdotal, qui ne remonte pas au delà du Ve siècle avant notre ère, la loi des premiers-nés impose et précise les conditions du rachat, au taux de 5 sicles d'argent, selon le sicle du sanctuaire, valant 20 *géra ;* en même temps, elle spécifie que le prix du rachat sera le bénéfice du prêtre. De plus, le délai est modifié et porté à un mois, ce qu'imposait la

1) Ce délai est en relation avec l'impureté absolue qui atteint la femme pendant sept jours après ses couches et qui, naturellement, s'étend à l'enfant. Voir ci-dessous, chap. III, § 4.

2) *Exode*, XXXIV, 19-20a. De même *Exode*, XIII, 12-13.

centralisation du culte [1]. Ainsi, on suit, chez les Israélites, les étapes de cette conception qui attribue les premiers-nés à la divinité, depuis la mise en pratique stricte selon le mode cananéen jusqu'au rachat obligatoire dont le bénéfice revient au prêtre.

Pourquoi les dieux, Yahvé lui-même, exigeaient-ils dans ces anciennes civilisations le sacrifice des premiers-nés de l'homme et des animaux ? La prescription se rattache au concept des prémices.

Le dieu de la tribu ou du pays est non seulement propriétaire du sol, mais c'est aussi lui qui fait germer les grains et pousser les plantes. La récolte est non seulement son bien propre, elle est aussi imprégnée de son essence divine. Y toucher, c'est attenter à la divinité même : la récolte est donc frappée d'interdit ; nous avons vu qu'elle était sainte et que pour en jouir il fallait lui retirer cette qualité, en un mot la profaner [2]. L'interdit est levé par une suite de cérémonies dont le sacrifice de la pâque nous offrira un excellent exemple [3]. Généralement, on sacrifie les premiers fruits à la divinité ; la part ainsi consacrée concentre et absorbe le sacré qui pèse sur la récolte entière ; d'autre part, le sacrifiant est amené à un état qui lui permet de pratiquer sans danger les travaux de la récolte et de se l'approprier. Ainsi les forces divines sont ménagées et même revivifiées ; le fidèle assure du même coup son existence immédiate et sa prospérité future. En langage biblique, il s'attire les bénédictions de la divinité.

Ces mêmes croyances ont cours pour la famille. L'union de l'homme et de la femme ne suffisait pas pour obtenir une nombreuse descendance, il fallait encore l'intervention de Yahvé. Les Cananéens et les anciens Israélites croyaient qu'on ne pouvait fonder une famille sans consacrer le premier-né à la divinité. Les moyens imaginés à cet effet sont

1) *Nombres*, XVIII, 15 18 ; cf. *Lévit.*, XXVII, 26-27.
2) Ci-dessus, p. 39.
3) Voir chap. III, § 11.

multiples, c'était l'holocauste, c'était la mise à mort par étouffement avec inhumation dans le sol du sanctuaire, c'était aussi le sacrifice de substitution ou le rachat.

La substitution, qui a heureusement fini par triompher des rigueurs du rituel, a dû toujours trouver des partisans, car la fraude pieuse est de tous les temps et elle affecte des formes aussi multiples qu'ingénieuses. Nous avons vu dans le récit de Diodore comment les Carthaginois y avaient eu recours. Les Cananéens du quatorzième siècle avant notre ère l'ont pratiquée à leur façon, notamment à Ta'annak, dans la vallée de Megiddo, où dans une nécropole d'enfants, M. Sellin a signalé que la moitié seulement des ensevelissements comprenait des nouveau-nés, l'autre moitié comportant des enfants d'âge plus avancé, mais inférieur à deux ans. Si l'on observe qu'en Orient la durée de l'allaitement est encore de deux ans, on peut supposer que la seconde moitié des enfants ensevelis dans le sanctuaire de Ta'annak étaient morts à la mamelle et qu'ils ont été assimilés, par une fraude pieuse, aux nouveau-nés véritablement sacrifiés.

On relève une autre pratique de substitution chez les Cananéens, dès au moins le quinzième siècle avant notre ère. Dans les sacrifices de fondation, quelques vases étaient enfouis avec le cadavre pour assurer, à l'esprit tutélaire qu'on voulait fixer, sa provision d'eau et de nourriture ; souvent on y joignait une lampe. Parfois, on substitue un simulacre à la victime humaine, tout en conservant les accessoires. La lampe prend une valeur particulière qui la fait passer au premier rang : elle représente l'âme du mort devenu le génie protecteur. On trouve des sacrifices de fondation constitués par une lampe placée entre deux coupes renversées l'une sur l'autre. Dès lors, la vie est identifiée à la lumière, comme l'expliquera l'Evangéliste : « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes [1]. »

Les sacrifices humains comportant un holocauste à

1) Jean, I, 4. Pour les applications archéologiques, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, I, p. 171 et III, p. 340.

l'exemple de celui rapporté plus haut d'après Diodore de Sicile, paraissent un emprunt aux pratiques phéniciennes, d'ailleurs exceptionnelles. On ignore à quelle époque les Israélites les adoptèrent; la première mention remonte au temps du roi Achaz [1]. C'est ce qu'on est convenu d'appeler le culte de Moloch. La vocalisation *moloch*, dans les Septante, résulte de l'assimilation de la seconde voyelle à la première : les massorètes notent *molek*. Mais eux-mêmes appliquent une vocalisation arbitraire destinée à imposer la prononciation *boshet*, « abomination ». La véritable prononciation ne pouvait être que *melek*. De plus, comme ce vocable porte toujours l'article, c'est évidemment *ha-melek*, « le roi [2] ». Dès lors, il s'agit d'une épithète appliquée à un dieu et on ne peut douter qu'elle offre une équivalence de *melek-qart* « le roi de la ville », c'est-à-dire Melqart, le dieu de Tyr.

Il faut descendre jusqu'à Jérémie pour trouver une prophétie qui proclame illicite les sacrifices humains [3] et la loi qui enregistre cette défense n'est pas antérieure au cinquième siècle [4]. Nous avons vu plus haut que les plus anciens de nos textes consacraient l'offrande réelle du premier-né.

Le texte de Jérémie est intéressant à fixer parce qu'il est répété à deux reprises[5] avec de légères variantes : « Ils ont bâti le haut lieu [6] du Baʿal[7] (qui est dans la vallée de Ben-Ḥinnom) [8]

1) II *Rois*, XVI, 3.

2) Une seule exception dans I *Rois*, VI, 7 ; mais dans ce passage il faut lire Milkom.

3) Jérémie, VII, 3 et suiv. ; XXXII, 5.

4) *Lévit.*, XVIII, 21 ; XX, 2-5.

5) Jérémie, VII, 31 et XIX, 5.

6) Nous lisons *bamat* d'après LXX et Targoum dans Jérémie, VII, 31.

7) Jérémie, XIX, 5 : *et-bamot ha-baʿal*; VII, 31 : *bamot ha-tophet*. Ce dernier texte a vraisemblablement été obtenu par la chute de *ha-baʿal* après qu'un glossateur eut introduit *ha-tophet* comme glose à *et-bamot ha-baʿal*. *Ha-baʿal* équivaut à *baʿal-Ṣor*, baʿal de Tyr. La mention du *tophet* était donnée par II *Rois*, XXIII, 10. Isaïe, XXX, 33 (lire *tophet*) cite ce lieu où l'on pratiquait ces holocaustes, dans une prophétie qu'on place vers 702.

8) Cette indication topographique, qui manque à Jérémie, XIX, 5, pourrait être de la main du glossateur qui a introduit la mention du *tophet*. Il aurait pris le tout dans II *Rois*, XXIII, 10.

pour brûler leurs enfants[1] par le feu[2], ce que je n'ai pas prescrit[3], et ce qui ne m'est pas venu à l'esprit. »

Le roi Josias fut le premier à supprimer le culte particulier voué à Moloch : « Le roi profana le *tophet*[4], dans la vallée de Ben-Ḥinnom, pour que personne ne fît plus passer son fils ou sa fille par le feu, en l'honneur de Moloch[5]. » Puisque ce lieu de culte, a-t-on remarqué, n'existait plus au cinquième siècle, l'interdiction relevée dans le Lévitique ne visait pas Moloch, mais Yahvé lui-même à qui l'on aurait appliqué l'épithète de *melek*[6]. Il est plus simple d'admettre que le Lévitique n'a fait qu'enregistrer une loi antérieurement connue ; sinon, il faudrait supposer, après l'exil, un singulier recul de la mentalité religieuse israélite, qui serait tombée bien au-dessous de celle des peuples voisins chez qui les sacrifices humains étaient ou abolis ou limités à des cas tout à fait exceptionnels.

En dehors de l'ancienne offrande des premiers-nés, les sacrifices humains en l'honneur de Yahvé ont laissé des traces très nettes dans l'Ancien Testament. Nous aurons l'occasion de revenir sur le sacrifice de la fille de Jephté[7], type d'holocauste à la suite d'un vœu ; nous verrons également que le sacrifice humain par précipitation était en usage comme à Hiérapolis de Syrie[8]. Nous nous contenterons de signaler ici le sacrifice du roi amalécite Agag par Samuel.

Le premier livre de Samuel rapporte que Saül voulut épargner Agag après l'avoir vaincu ; mais Samuel prit l'affaire en main. Notre texte offre un mot obscur qui semble

1) Mot à mot leurs fils. Le même glossateur a ajouté dans Jérémie, VII, 31 : « et leurs filles » d'après II, *Rois*, XXIII, 10.

2) Jérémie, XIX, 5 a ici une glose qui manque aux LXX : *'olot la-ba'al* « en holocauste au Ba'al ».

3) Le texte massorétique de Jérémie, XIX, 5, ajoute une glose qui manque aux LXX : « ce dont je n'ai pas parlé ».

4) Vocalisation sur le thème *boshet* ; LXX : ταφεθ.

5) II *Rois*, XXIII, 10.

6) Opinion adoptée par Stade, Smend, Benzinger, Moore et, avec quelques réserves, par Baudissin.

7) Ci-après, chap. IV, § 7.

8) Ci-après, chap. IV, § 11.

appeler une correction : Agag a dû être brûlé en l'honneur de Yahvé sur le haut lieu de Gilgal[1]. C'est là un sacrifice expiatoire personnel. Agag pouvait être brûlé comme englobé dans le *ḥerem*. Un exemple comparable apparaît dans le cas de Akan, fils de Karmi, qui est voué au *ḥerem* comme ayant dérobé un objet consacré au *ḥerem*. Akan est lapidé, puis son corps est brûlé[2]. De même la fille d'un prêtre, qui se prostitue, commet une faute particulièrement grave en ce qu'elle « profane son père » ; elle sera brûlée[3].

La théorie, sinon la pratique, du sacrifice humain, en tant que sacrifice expiatoire, conservait toute sa force au temps du deuxième Isaïe. L'Ebed-Yahvé s'offre lui-même en sacrifice[4] ; il porte le péché d'un grand nombre et intercède en leur faveur[5]. Ainsi, une des conceptions les plus barbares des anciens cultes a fourni un développement théologique dont on sait l'extraordinaire fortune.

1) I Samuel, XV, 33, au lieu de *va-yeshasseph*, (*apax leg.*), nous lisons *va-yiseroph Shemouel et-Agag li-phenè Yahvé ba-Gilgal.*

2) Josué, VII, 15.

3) *Lévit.*, XXI, 9. C'est la peine que Juda, pour la même faute, veut infliger à sa belle-fille Tamar ; cf. *Gen.*. XXXVIII, 24.

4) Isaïe, LIII, 10. D'après ce que nous avons vu plus haut, si l'auteur emploie le terme *asham*, c'est qu'il s'agit d'un sacrifice de réintégration.

5) Isaïe, LIII, 12.

CHAPITRE III

Rites israélites mus par le sacrifice.

---

1. — *Les sacrifices complexes.*

Les chapitres du Lévitique, que nous avons examinés, offrent, des sacrifices en Israël, un remarquable exposé, qui permet de comprendre les cérémonies plus compliquées où les rites sacrificiels, à peine modifiés pour les mieux adapter aux fins immédiates qu'on se propose, jouent le principal rôle. Nous allons passer en revue les plus typiques de ces cérémonies.

Il y a lieu de remarquer, tout d'abord, que les sacrifices sanglants décrits dans les premiers chapitres du Lévitique sont théoriques, en ce sens qu'ils se présentent rarement seuls. Le plus souvent, sauf pour l'expiatoire, ils sont accompagnés d'offrandes non sanglantes et même de libations.

C'est ainsi que, quel que soit le sacrifice sanglant, qu'il dérive d'un vœu, d'un don volontaire ou soit prescrit dans les solennités, on joindra à la pièce de gros ou de petit bétail une *minḥa*. Si l'on offre un agneau, on présentera en même temps un dixième d'épha de fleur de farine pétrie avec un quart de hin d'huile, plus, comme libation, un quart de hin de vin [1]. Pour un bélier, on comptera deux dixièmes d'épha de fleur de farine pétrie dans un tiers de hin d'huile,

1) Joël, I, 9; 13; II, 14, atteste l'usage de joindre une libation de vin à la *minḥa*; cf. *l'Ecclésiastique*, L, 16. Chez les Arabes, la libation de vin était très rare; cf. Wellhausen, *Reste des arab. Heidentums*, 2e éd., p. 114. On a même un texte où, élevant un autel en terre syrienne, l'Arabe qui fait l'offrande spécifie qu'il ne faut pas y verser de vin; cf. *Répertoire d'épigr. sémitique*, n° 285.

plus un tiers de hin de vin. Pour une pièce de gros bétail, on ajoutera une *minḥa* de trois dixièmes d'épha de fleur de farine pétrie dans un demi-hin d'huile, plus comme libation un demi-hin de vin. Et cela pour chaque animal offert [1].

Ces règles valent-elles pour tout sacrifice de communion et pour tout holocauste? La difficulté tient au silence du premier chapitre du Lévitique, silence dont il ne faut pas tirer argument puisque nous sommes en présence d'un exposé théorique. L'école grafienne, en disloquant nos textes et en attribuant arbitrairement le passage *Nombres*, XV, 1-16, à une source plus ancienne, conclut que le Lévitique apporte ici une modification importante à la loi ancienne [2]. Rien n'est moins assuré, d'autant qu'il est certain que, dans le culte officiel, on joignait à l'holocauste une *minḥa* et une libation de vin [3]; d'autre part, la règle de *Nombres*, XV, est nettement appliquée à propos des sacrifices de substitution du lépreux que décrit le Lévitique [4]. Il se peut, seulement, que, dans les sacrifices, soit votifs soit volontaires, et quand il s'agit d'holocaustes, l'apport d'offrandes complémentaires ne fût pas rigoureusement exigé; mais, en fait, nous n'en savons rien. Même dans ce cas, d'ailleurs, cela n'impliquerait pas changement de coutume. A l'appui de l'exception dont bénéficieraient les sacrifices

1) *Nombres*, XV, 1-16; cf. *Nombres*, XXVIII-XXIX. Ezéchiel, qui charge le prince d'assurer les offrandes de la communauté, fixe des proportions un peu plus fortes. Chaque taureau ou bélier, offert en holocauste, doit être accompagné d'un *epha* de farine et d'un *hin* d'huile (Ez., XLV, 24; XLVI, 5 et suiv.). Aux agneaux, le prince joindra ce que ses ressources lui permettront. L'holocauste quotidien, consistant chaque matin en un agneau d'un an, comporte un sixième d'*epha* de farine et un tiers de *hin* d'huile (XLVI, 13 et suiv.). Le sacrifice annuel d'Elqana à Silo (I Sam., I, 24) comportait un taureau de trois ans (lire ainsi d'après les LXX, au lieu de trois taureaux), un *epha* de farine et une outre de vin. Si l'on observe qu'Abraham joint au taureau trois *sea* (la *sea* vaut un tiers d'*epha*) pour le repas, véritable sacrifice, offert aux messagers divins (*Gen.*, XVIII, 6, de J), on pourra conjecturer qu'Ezéchiel applique sur ce point un tarif connu par ailleurs, différent de celui qu'adopte le Code sacerdotal.

2) Ainsi Benzinger, *Biblische Archaeol.*, 2ᵉ éd., p. 379.

3) *Nombres*, XXVIII, 1 et suiv.

4) Ci-après, chap. III, § 6.

votifs ou les sacrifices volontaires on peut faire valoir que *Lévit.*, VII, 11-14, ne mentionne, à propos du sacrifice de communion, que les offrandes exigées dans le cas du sacrifice de louanges (*todah*) et qu'il reste muet sur les sacrifices votifs ou volontaires. Par contre, on peut arguer que les prescriptions de *Nombres*, XV, 22-26, étaient suffisamment explicites pour ne donner lieu à aucune équivoque.

Le sacrifice sanglant expiatoire ne comportait pas d'offrande non sanglante. Cependant, si on lui adjoignait un holocauste, ce dernier était naturellement accompagné d'une *minḥa* et d'une libation de vin [1].

Nous avons eu l'occasion de signaler qu'un autre rite, la prière, ajoutait à la complexité de ces pratiques[2]. Elle se composait souvent de récitations. Un exemple remarquable est fourni par le psaume XX, qui nous conserve un fragment liturgique à l'occasion des sacrifices offerts par le roi. D'abord l'invocation, probablement au moment de l'offrande et avant la mise sur l'autel :

Ps. XX, 2. Que Yahvé t'exauce au jour de détresse,
que le nom de Jacob te protège
3. Qu'il t'envoie du secours de [son] sanctuaire,
et qu'il te prête appui de Sion !

4. Qu'il se souvienne de toutes tes *minḥa*
et qu'il [réduise en cendres] tes holocaustes !
5. Qu'il t'accorde ce que ton cœur désire
et accomplisse tous tes desseins !

1) Baentsch, *Leviticus*, p. 314, pense trouver la preuve que tout holocauste était accompagné d'une *minḥa* dans le fait que *Lévit.*, II, traitant de cette dernière, aurait été inséré, après coup, entre la description de l'holocauste (*Lév.*, I) et celle du sacrifice de communion (*Lév.*, III). L'hypothèse est trop subtile. La similitude de rédaction entre *Lév.*, I, 2-3 et *Lév.*, III, 1, est toute naturelle et quant au rapprochement de l'holocauste et de la *minḥa*, il s'imposait dans un traité aussi bien conduit que *Lévit.*, I-VII. Nous verrions plutôt dans Ezéchiel, XX, 41, la preuve que tout holocauste était accompagné d'encens, c'est-à-dire d'une *minḥa* (il faut bien lire *be-reaḥ*).

2) *Nombres*, VIII, 8; XV, 22-26.

Pendant que la cérémonie s'accomplissait, l'assemblée proclamait :

> 6. Puissions-nous acclamer ta victoire
> et exalter le nom de notre Dieu !
> Que Yahvé accomplisse toutes tes demandes !

Le sacrifice accompli, la flamme ayant fait son œuvre, on en tirait la conclusion :

> 7. Maintenant je sais que Yahvé
> soutient [1] son Oint, etc.

Quand on veut obtenir une consécration particulière, décupler la valeur des rites ou simplement s'entourer de toutes les précautions possibles, on joint non seulement une *minḥa* et une libation de vin au sacrifice sanglant, on groupe plusieurs de ces sacrifices et jusqu'à trois : l'expiatoire sert de purification ou si l'on veut de rite d'entrée, l'holocauste procure la consécration dans un contact de l'âme du fidèle avec la divinité, enfin le sacrifice de communion vient à la fois parfaire la consécration, en faire bénéficier notamment le groupe, et constitue le rite de sortie. On peut encore y joindre l'*asham* comme rite d'intégration. Nous allons vérifier l'application de ces notions.

2. — *Consécration du grand-prêtre.*

D'après le Lévitique, la cérémonie de consécration du prêtre-oint, que l'on appelera plus tard le grand-prêtre, fut instituée par Moïse consacrant Aaron et ses fils. En voici la description : Moïse prend les vêtements dont il va revêtir Aaron et ses fils, l'huile d'onction, un taureau, deux béliers et une corbeille de pains azymes. La cérémonie s'accomplit devant la tente d'assignation et en présence des Israélites assemblés.

1) Duhm, remarquant que ce stique est trop court, suppose que, anciennement, on y insérait le nom du roi régnant.

Moïse commence par laver Aaron et ses fils dans l'eau. Il revêt ensuite Aaron des vêtements et des attributs de sa charge : caleçons[1], tunique serrée par une ceinture, robe portant l'éphod et maintenue par sa ceinture, pectoral contenant l'*ourim* et *toummim*, tiare avec bandeau d'or. Puis prenant l'huile d'onction, il en verse sur la tête d'Aaron pour le consacrer. Ainsi, Aaron est mis au même degré de sainteté que le sanctuaire. On fait alors avancer le taureau destiné à un sacrifice d'expiation. Aaron et ses fils pratiquent la *semikha* en imposant les mains sur la tête du taureau. Moïse égorge la bête, recueille le sang et en met avec le doigt sur les cornes de l'autel pour le purifier. Le reste du sang est versé à la base de l'autel. Ce dernier est alors consacré et apte à procurer l'expiation ; en d'autres termes, la cérémonie d'expulsion du péché chez le grand-prêtre exige, comme rite préalable, une nouvelle consécration de l'autel. Moïse fait fumer la graisse de l'animal sur l'autel. Quant à la peau, à la chair et à la fiente, tout est consumé hors du camp[2]. On reconnaît dans cette première partie de la cérémonie, le rite décrit ci-dessus d'une manière plus détaillée et plus précise, dit l'expiation du prêtre-oint[3].

A ce sacrifice expiatoire succède un holocauste auquel est destiné l'un des béliers[4]. La description de l'holocauste du bélier est rigoureusement conforme à ce que nous avons vu dans le premier chapitre.

Enfin, Moïse pratique le sacrifice d'installation (*millouim*). Il immole le second bélier sur lequel Aaron et ses fils ont pratiqué le rite obligé de la *semikha*, prend du sang et en met sur le lobe de l'oreille droite d'Aaron, sur le pouce de sa main droite et sur l'orteil du pied droit. De même pour

1) Les caleçons ne sont pas mentionnés dans *Lévit.*, VIII ; mais ils étaient obligatoires. Voir notre Introduction, § IV.

2) *Lévit.*, VIII, 1-7. Même cérémonie décrite dans les mêmes termes, *Exode*, XXIX. On sait que le chapitre VIII du Lévitique n'est pas à sa place ; il devait faire suite à *Exode*, XXIX.

3) Voir ci-dessus, chap. I, IV, 1.

4) *Lévit.*, VIII, 18-21.

les fils d'Aaron. Du sang est répandu tout autour de l'autel. La graisse de la victime, un gâteau azyme, un gâteau à l'huile et une galette, la cuisse droite sont mis entre les mains d'Aaron et de ses fils ; c'est l'acte de « remplir les mains ». Moïse prend de leurs mains ces éléments du sacrifice pour les balancer devant Yahvé, puis les fait consumer par le feu. Moïse balance également la poitrine devant Yahvé, mais cette part lui revient en propre. Il prend alors de l'huile d'onction et du sang pour en asperger Aaron et ses vêtements, ses fils et leurs vêtements, afin de les consacrer. Ce qui reste du bélier est cuit devant la tente d'assignation et mangé là par Aaron et ses fils avec le pain qui a été apporté dans la corbeille. Les restes de la chair et du pain seront consumés par le feu. Aaron et ses fils séjournent devant le tabernacle pendant les sept jours nécessaires à leur consécration [1].

Ce dernier sacrifice, qualifié de sacrifice d'installation, n'est pas autre chose qu'un sacrifice de communion où Aaron et ses fils mangent la part des fidèles, où Moïse s'octroie la part du prêtre officiant et où la part qui devrait revenir au collège des prêtres, c'est-à-dire la cuisse droite, est jointe à la graisse pour être offerte à la divinité. Tout ce cérémonial est manifestement calqué sur les rites décrits dans les premiers chapitres du Lévitique. Il leur est étroitement apparenté.

Pour Wellhausen, la qualité de grand-prêtre n'apparaissant qu'après l'exil, la consécration décrite ci-dessus ne peut être antérieure à cet événement. Et comme on n'a pu oindre de grand-prêtre pendant l'exil, ce n'est qu'au retour de l'exil, probablement en 444, que le rite d'onction fut institué. Ces conjectures mêlent des éléments hétérogènes. Ce qui est récent, c'est la rédaction qui cherche à projeter ces rites à l'époque de Moïse et amène une intervention abusive

1) *Lévit.*, VIII, 22-36. *Exode*, XXIX, 36-37, spécifie que la même cérémonie est répétée pendant ces sept jours. Comparer avec la consécration de l'autel décrite ci-après.

de ce dernier. La cérémonie habituelle d'installation ne mettait en présence que le nouveau prêtre et la communauté des prêtres. On lui « remplissait les mains », en y mettant notamment la cuisse considérée comme prélèvement sur les sacrifices de communion. Nous avons expliqué plus haut pourquoi le Code sacerdotal prétendait que cette partie de la victime avait été balancée comme la poitrine[1].

A l'époque la plus ancienne, celle des Juges, c'était un chef, un *shophet*, tel que Gédéon, par exemple, ou peut-être 'Eli, comme nous le verrons au chapitre IV, qui fondait un sanctuaire et y installait un prêtre, souvent son propre fils. Tout à fait significatif est l'exemple de Mika. Dans une première version, certainement la plus ancienne, Mika fonde un sanctuaire et « remplit la main » d'un de ses fils, c'est-à-dire l'installe comme prêtre[2]. Le rédacteur, après avoir exprimé sa réprobation pour ce choix[3], adopte une autre version où ce n'est plus un fils de Mika qui opère, mais un lévite engagé pour dix pièces d'argent par an, l'habillement et la nourriture[4]. Si le terme de lévite, comme on l'a proposé, a tout d'abord désigné un prêtre, on conçoit comment par la disjonction de la parenté et du titre, on a pu aboutir à deux récits[5]. En tout cas, l'expression rituelle « remplir les mains » et, par suite, le vocable *millouim* définissant l'installation du prêtre sont anciens[6]. L'essentiel

1) Ci-dessus, p. 111 et suiv.

2) *Juges*, XVII, 5.

3) *Ibidem*, 6.

4) *Juges*, XVII, 10. On voit que, de la cérémonie adoptée plus tard et comportant l'acte de vêtir, d'oindre et de remplir les mains (*Exode*, XXXVIII, 41), seule l'onction paraît manquer ici.

5) Sur ces deux récits, voir encore chap. IV, § 3.

6) On a rapproché l'expression assyrienne : *mullû qâtê* au sens de « donner l'investiture », mais, contrairement à Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2ᵉ éd., p. 10, l'expression israélite doit être empruntée au cananéen plutôt qu'à l'assyrien. En araméen, l'expression était *heqim*, instituer, comme sur la stèle de Teima qui représente une scène d'installation dont l'acte principal est un sacrifice. La stèle de Teima montre que la consécration d'un prêtre entraînait celle de ses enfants, lignes 20-22 : « Et que ni dieux, ni hommes n'enlèvent Ṣalm-Shezeb, fils de Petosiri, de ce temple, ni sa postérité, ni son nom, prêtres dans ce temple [à jamais]. »

devait consister dans le sacrifice d'un bélier, probablement avec l'onction de sang en tant que rite d'alliance. On ne peut être affirmatif pour l'onction d'huile quoique l'analogie avec le rite de réintégration du lépreux semble indiquer que son usage n'est pas une invention de basse époque.

3. — *Consécration de l'autel.*

La cérémonie de consécration d'un autel n'est décrite par le Lévitique et l'Exode que pour l'origine, mais Ézéchiel a envisagé l'hypothèse d'une réinstallation et voici les prescriptions qu'il fixe. Le premier jour, les prêtres offriront un jeune taureau comme sacrifice expiatoire. On mettra de son sang aux quatre cornes de l'autel[1], sur les quatre faces de la moulure et tout autour du rebord, afin de le purifier et de faire l'expiation à son sujet. Ce taureau sera brûlé hors du sanctuaire[2].

Cette opération correspond au *ḥaṭṭat* du prêtre-oint, tel qu'il est rapporté par le Lévitique[3], en ce que le sacrifice d'expiation du grand-prêtre ou prêtre-oint comporte une nouvelle consécration de l'autel, comme nous l'avons observé plus haut. Suivant la manière qui caractérise ses prophéties, Ézéchiel n'a pas cru devoir entrer ici dans tous les détails de la cérémonie.

Le second jour et pendant sept jours de suite, on sacrifiera comme expiatoire un bouc sans défaut ; puis, comme holocauste, un jeune taureau sans défaut et un bélier sans défaut sur lesquels les prêtres répandront du sel. Au bout de ces sept jours, l'autel pourra entrer en service[4]. Il est aisé de reconnaître que l'expiatoire du bouc représente le *ḥaṭṭat*

1) C'est-à-dire aux quatre angles; cf. l'image qu'en tire Zacharie, IX, 15, où il faut lire הדם au lieu de המו ou encore דמם « leur sang » (LXX : τὸ αἷμα αὐτῶν). Certains copistes, choqués par cette image violente, auront altéré le texte.

2) Ezéchiel, XLIII, 18-21.

3) *Lévit.*, IV ; voir ci-dessus, chap. I, IV, 1.

4) Ezéchiel, XLIII, 22-27.

de la communauté, comme cela a été constaté plus haut à propos de *Lévit.*, IX, 3 et *Nombres*, XV, 24[1].

En somme, l'autel, du fait qu'il a été construit par les prêtres et la communauté, est considéré comme imprégné de leur principe de vie, notamment de leurs tares et de leurs péchés[2] : on l'en dépouille par les expiatoires correspondants. La consécration proprement dite est obtenue par un holocauste où l'on sacrifie un taureau et un bélier.

Il est surprenant, tant la chose est évidente, que les commentateurs n'aient pas vu le lien[3], on peut dire l'identité, des prescriptions formulées par Ézéchiel avec le *ḥaṭṭat* du prêtre et celui de la communauté tels que le Lévitique les décrit. Si Ézéchiel rejoint la théorie sacerdotal du *ḥaṭṭat* et applique les prescriptions du Lévitique, n'est-ce pas la preuve que celles-ci ne sont pas d'invention postexilique ?

Dans le Code sacerdotal, la consécration de l'autel va de pair avec celle du prêtre-oint ; elle comporte une double opération : purification par le sang des victimes et consécration par onction d'huile. La valeur respective des deux rites est nettement marquée dans l'Exode : « Tu purifieras l'autel par ton expiation sur lui et tu l'oindras pour le sanctifier ; » et encore : « Sept jours durant tu feras l'expiation sur l'autel et tu le sanctifieras[4]. » L'autel est alors sacro-saint (*qodesh qodashim*), c'est-à-dire qu'il aura le pouvoir de sanctifier tout ce qui le touchera[5]. Il est seulement question d'onction d'huile lorsque les textes ne visent que la consécration proprement dite[6].

1) Ci-dessus, chap. I, IV, 2.

2) Cela est dit dans *Exode*, XXIX, 36, pour l'autel et dans *Lévit.*, XVI, 16, pour le sanctuaire. La même crainte de l'imprégner d'une force ou d'un esprit dangereux explique la prescription de ne pas employer le fer pour construire l'autel (*Exode*, XX, 22). D'après *Mishna*, *Middot*, III, 4, il était prescrit d'extraire d'un « sol vierge », sis à Beth-Kérém en Juda, la pierre à bâtir de l'autel et de la rampe qui y accédait.

3) Bertholet, *Hesekiel* (*Hand-Commentar* de Marti), p. 222, à la suite de Steynis, fait simplement le rapprochement avec la consécration du grand-prêtre.

4) *Exode*, XXIX, 36-37.

5) Voir ci-dessus, p. 41.

6) *Nombres*, VII, 1 ; cf. *Exode*, XL, 10 ; *Lévit.*, VIII, 11 ; 15.

Quand il est question de purifier l'autel, cela doit s'entendre aussi des ustensiles du culte sacrificiel. L'auteur du livre des Chroniques fait l'exposé d'une de ces cérémonies qu'il rapporte au temps d'Ézéchias. La purification proprement dite dure huit jours, après quoi le rapport suivant est présenté au roi : « Nous avons purifié tout le temple de Yahvé, l'autel des holocaustes et tous ses ustensiles, la table des pains de proposition et tous ses ustensiles. Tous les ustensiles que le roi Achaz avait écartés durant son règne, dans son infidélité, nous les avons réparés et consacrés ; ils sont placés maintenant auprès de l'autel de Yahvé [1]. »

4. — *Purification de la femme après ses couches.*

Quand un individu a subi une souillure, l'effet immédiat est de l'écarter du culte. « Vous instruirez [2] les Israélites de ce qui pourrait les souiller, afin qu'ils ne meurent pas de leur souillure en contaminant ma demeure qui est au milieu d'eux [3]. » Le temps que dure la mise en interdit est fort variable et, généralement, mesuré d'après l'état physique. La cérémonie de purification ou de réintégration est également fonction de cet état physique dont dépend la santé de l'âme.

Le flux de sang qui se produit chez la femme lors de ses menstrues ou d'un accouchement, la fait considérer comme dans un état très grave d'impureté en tant que « source de sang [4] ». Elle transmet cette souillure à sa couche, à tout objet sur lequel elle s'assied ; celui qui cohabite avec elle gagne cette impureté sept jours durant [5]. Au bout de sept

1) II *Chron.*, XXIX, 18-19. Le fait qu'il n'est question ici que de l'autel aux holocaustes et de la table des pains de proposition indique que la rédaction de ce morceau ou sa source n'est pas antérieure au second temple.

2) Lire *ve-hizhartem* d'après les LXX, le Samaritain et la Vulgate.

3) *Lévit.*, XV, 31.

4) *Lévit.*, XII, 7 ; XX, 18.

5) *Lévit.*, XV, 19-24. Quant aux rapports sexuels pendant le temps d'impu-

jours après ses menstrues, la femme sera pure[1] : elle apportera au prêtre deux tourterelles ou deux pigeons dont l'un servira de *ḥaṭṭat* et l'autre d'holocauste. Elle expiera ainsi devant Yahvé la souillure de son flux. Si ce dernier durait un temps anormal, on attendrait qu'il cesse pour compter les sept jours[2].

On estime que les sept jours d'interdit suffisent à la femme pour être exempte de sa souillure particulière, c'est-à-dire pour être débarrassée de tous les esprits et éléments mauvais. Il semble qu'elle ait alors perdu tout lien avec la communauté et que le sacrifice ait pour objet de la réintégrer. Son cas serait tout à fait analogue à celui du lépreux que nous étudions ci-après. Pour ce dernier, le premier temps du rite consiste dans l'extirpation de l'âme malsaine ; le second s'occupe de lui intégrer l'âme de la communauté. Pour la femme impure, il n'y a lieu d'opérer que la seconde partie du rite, le flux de sang ayant par lui-même réalisé la première. Ainsi, après le temps d'observation, il reste à pourvoir à la réintégration de la femme dans la communauté. Cette interprétation, qui n'exclut pas la notion d'expiation, est confirmée par les *Nombres* qui considèrent la femme, au moment de ses menstrues, comme « hors du camp[3] ».

La femme, qui accouche d'un fils, est tenue pour impure pendant sept jours[4] ; il faut entendre l'impureté absolue (*nidda*) comme en période de flux. Puis elle subira trente-trois jours d'interdiction moins rigoureuse : on lui prescrit seulement d'éviter de toucher à un objet consacré et, par suite, on lui défend d'entrer dans un lieu saint. C'est un temps de purification, la femme est dite alors « dans le sang de purification », par opposition à l'état d'impureté *nidda*.

reté (*nidda*), ils sont punis du retranchement du milieu du peuple, d'après *Lévit.*, XX, 18 ; mais cette formule est imprécise.

1) C'est-à-dire ne sera plus considérée comme étant dans un état d'impureté qui la condamne à l'isolement absolu et la laisse sans soins.

2) *Lévit.*, XV, 25-30.

3) *Nombres*, V, 2-3.

4) Le huitième jour, l'enfant est circoncis.

Passé ce délai[1], elle offrira un sacrifice expiatoire composé d'un pigeon ou d'une tourterelle, et ensuite un holocauste constitué par un agneau d'un an. Au besoin, elle se contentera d'apporter deux pigeons ou deux tourterelles, l'un pour l'expiatoire, l'autre pour l'holocauste[2].

L'ordre, dans lequel le Lévitique cite les victimes, peut laisser supposer que l'holocauste est offert ici avant l'expiatoire[3]. Mais, d'une part, ce serait une exception à la règle que l'offrande du sang de l'expiatoire doit précéder celle du sang de l'holocauste[4]. De l'autre, dans *Lévitique*, XV, 29-30, qui vise le cas très analogue des menstrues, l'expiatoire précède bien l'holocauste.

5. — *Épreuve de la femme adultère.*

Nous avons eu l'occasion de signaler ce rite si curieux en ce qu'il éclaire le mécanisme de l'*azkara*[5]. Dans l'ensemble, c'est une véritable ordalie. Le mari qui nourrit des doutes sur la fidélité de sa femme, que celle-ci soit coupable ou non, pourra la faire comparaître devant le prêtre en offrant pour elle un dixième d'*epha* de farine d'orge. Cette *minḥa*, dite de jalousie, a ceci de particulier qu'on n'y répand pas d'huile et qu'on n'y ajoute pas d'encens, car elle doit évoquer non pas la divinité, mais la faute (*mazkeret ʿavon*). La femme s'avance et se tient debout devant Yahvé[6], puis le prêtre prend de l'eau sainte[7] dans un vase de terre et y jette de la poussière ramassée sur le sol du tabernacle; c'est ce qu'on appelle les eaux amères. Le prêtre découvre

1) Délais doublés à la naissance d'une fille.

2) *Lévit.*, XII, comparer *Lévit.*, XV, 14-15; 29-30.

3) C'est ce qu'adopte D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, I, p. 362.

4) *Mishna, Zebaḥim*, X, 2 ; voir ci-dessus, p. 28.

5) *Nombres*, V, 12-31. Voir ci-dessus, p. 94.

6) *Mishna, Ṣota*, I, 5, précise que la femme subit l'épreuve à la porte de Niqanor, c'est-à-dire, à basse époque, à l'entrée du parvis extérieur réservé aux hommes. Voir ci-après pour le lépreux.

7) Probablement l'eau du bassin aux ablutions, à moins qu'on ne lise avec les LXX : de l'« eau vive ».

la tête de la femme et lui met entre les mains la *minḥa* de jalousie, qui doit évoquer la faute, tandis que lui-même tient les eaux amères qui portent la malédiction. Dans cette attitude, il conjure la femme en lui disant : « Si un homme[1] ne s'est pas approché de toi et si, étant en puissance de mari, tu ne t'es pas débauchée pour te souiller en t'écartant de lui, que ces eaux amères qui portent la malédiction ne te nuisent pas! Mais si tu t'es débauchée pour te souiller en t'écartant de ton mari et si un autre que lui s'est approché de toi, que Yahvé te rende un exemple de malédiction et d'exécration au milieu de ton peuple ; que Yahvé fasse tomber ta cuisse[2] et enfler ton ventre ; que ces eaux qui portent la malédiction pénètrent dans tes entrailles pour te faire enfler le ventre et tomber la cuisse. » La femme répond : « *Amen*, *amen*. »

Ces malédictions ont été écrites par le prêtre ; il en efface les caractères dans les eaux amères. On peut conjecturer qu'elles étaient tracées sur un tesson que l'on grattait et dont la poussière était jetée dans les eaux amères.

Le prêtre prend, de la main de la femme, la *minḥa* de jalousie, l'agite devant Yahvé et l'offre sur l'autel. Il saisit une poignée de cette farine comme *azkara* et la fait brûler sur l'autel. Puis la femme boit les eaux amères qui portent la malédiction. Si la femme est coupable, les désordres prévus se produisent dans son organisme et elle deviendra un objet de malédiction au milieu de son peuple. Si la femme est innocente, elle ne ressentira aucun mal et elle aura des enfants.

En obligeant la femme à absorber l'écriture qui matérialise la malédiction, on cherche à atteindre directement les organes visés. Il y a donc deux rites combinés : l'évocation

1) La Vulgate ajoute « étranger ».
2) La cuisse est un euphémisme comme dans Isaïe, XLVII, 2. Euphémisme du même ordre dans le serment prêté « la main sous la cuisse » de *Gen.*, XXIV, 2-3; XLVII, 22. En Syrie, on jure encore par le phallus d'Allah; cf. Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 118. La conséquence est bien ici, d'après le verset 28, que la femme n'aura plus d'enfant.

de la faute par l'*azkara*, puis l'ordalie par les eaux amères portant la malédiction et, avec elle, le châtiment. Il est vraisemblable que les anciens magiciens opéraient simplement sur les eaux amères ; le culte leur aura emprunté leur procédé en l'adaptant aux rites sacrificiels pratiqués sur l'autel ; mais c'est une illusion que de rechercher dans le texte deux sources dont l'une n'envisagerait que le rite de la *minḥa* et l'autre le rite des eaux amères. Notre texte est parfaitement cohérent et, d'ailleurs, s'il y eut une ordalie par les eaux amères seules, rien n'indique qu'il y eut, d'autre part, une forme d'ordalie avec *minḥa* et formule d'exorcisme [1].

6. — *Réintégration du lépreux.*

Le cas du lépreux est fort intéressant à suivre dans le détail, car les rites ont gardé ici toute leur signification et la description nous en a été bien conservée. On y voit notamment appliquer le principe que le mal moral ne se sépare pas du mal physique et le commande. Cette croyance donna naissance à la légende recueillie par le livre des Chroniques, d'après laquelle la lèpre, dont fut frappé le roi Ouzia (Azaria) de Juda, était la punition céleste du sacrilège qu'il commit en offrant, malgré l'opposition des prêtres, de l'encens sur l'autel des parfums [2].

Mis au banc de la société, le lépreux doit porter des vêtements déchirés, la tête découverte, s'envelopper jusqu'à la moustache et crier : « Impur ! impur ! » Il devra rester hors du camp [3], c'est-à-dire de la ville, et sa réintégration ne pourra être envisagée qu'après guérison. Cette guérison devra être constatée par le prêtre qui se rendra à cet effet hors du camp. Si le prêtre s'est convaincu que la plaie de

1) Contre Holzinger, *Numeri*, p. 19 et suiv., qui est obligé d'admettre que le verset 27 est commun aux deux sources, ce qui ne laisse pas d'embrouille la question.

2) II *Chron.*, XXVI, 19.

3) *Lévit.*, XIII, 45-46. Les prescriptions sur la lèpre remplissent les chapitres XIII et XIV du Lévitique.

lèpre a quitté l'individu, il pourra procéder aux rites de purification et de réintégration.

Sur l'ordre du prêtre on apporte, pour l'homme à purifier, deux oiseaux vivants choisis parmi les oiseaux déclarés purs, du bois de cèdre, de l'écarlate et de l'hysope. Un des oiseaux sera égorgé au-dessus d'un vase d'argile contenant de l'« eau vivante », c'est-à-dire puisée dans un cours d'eau. Le prêtre plongera dans le sang mêlé à l'eau vive, l'oiseau resté vivant, le bois de cèdre, l'écarlate et l'hysope ; il fera sept aspersions sur celui qui se purifie de la lèpre et lâchera l'oiseau vivant dans la campagne.

La valeur précise du bois de cèdre, de l'écarlate et de l'hysope n'est pas indiquée. Dans le culte babylonien, le bois de cèdre est un attribut du prêtre purificateur, notamment la pomme de cèdre que des prêtres ou génies tiennent sur nombre de monuments assyriens [1]. Ici, le cèdre, comme l'écarlate et l'hysope, pouvait servir à asperger le patient. C'est avec l'hysope qu'on badigeonnait de sang le linteau et les montants des portes au jour de la pâque [2]. Quant à l'écarlate, dont on retrouva l'usage dans la cérémonie du bouc émissaire [3], il semble avoir passé pour absorber les péchés, notamment à cause de sa couleur de sang [4].

Le rite a pour objet d'opérer l'identification du lépreux avec l'oiseau égorgé, puis avec l'oiseau trempé dans le sang. Et voici comment : l'âme même du lépreux s'écoule avec le

1) La détermination de cet objet sur les bas-reliefs assyriens, où les sculpteurs lui ont donné la forme allongée de certains fruits de conifères, a été faite par M. L. Heuzey, dans E. Pottier, *Antiquités assyriennes* (Catalogue du musée du Louvre), p. 49 et suiv.

2) *Exode*, XII, 22; *Nombres*, XIX, 18, montre que l'hysope sert à asperger le patient d'eau lustrale; *Psaumes*, LI, 9 : « Puisses-tu me purifier avec l'hysope. »

3) *Mishna*, *Yoma*, IV, 2 et VI, 6, rapporte qu'on mettait un lien d'écarlate autour de la tête du bouc émissaire pour le conduire au désert. Arrivé dans le désert au bord du précipice, on défaisait le lien d'écarlate. Un bout était attaché au rocher, l'autre autour des cornes du bouc. L'animal étant précipité dans le vide, le lien se rompait.

4) Isaïe, I, 18 : « Vos péchés, dit Yahvé, fussent-ils comme de l'écarlate peuvent devenir blancs comme neige; rouges comme la pourpre, ils deviendront comme la laine. »

sang de l'animal sacrifié. L'oiseau vivant, plongé dans ce sang s'imprégnera de cette âme et, lâché dans la campagne, il emportera avec lui — pareil au bouc émissaire, — les éléments mauvais dont il s'est chargé. Il suffira que l'individu ainsi dégagé, lave ses vêtements, se rase le poil et se baigne ; dès lors « il deviendra pur » et pourra rentrer dans le camp.

Mais ce n'est là que la première étape. Le lépreux guéri et purifié, se trouve dans la situation d'un aspirant à l'initiation auquel on a retiré son âme et auquel il reste à en inculquer une autre, celle du groupe dont il doit faire partie.

La même notion est à la base de toutes les purifications ; c'est ce qu'exprime clairement le Psalmiste :

Ps., LI, 9-12. Ote mon péché avec l'hysope pour que je sois pur,
lave-moi, pour que je devienne plus blanc que la neige.
Fais-moi entendre des accents d'allégresse et de joie,
afin que ces os que tu as broyés tressaillent d'aise.
Détourne ta face de mes péchés,
efface toutes mes iniquités.
O Dieu, crée-moi un cœur pur
et fais renaître en moi un esprit ferme.

Voici, en ce qui concerne le lépreux, la suite des opérations de sa réintégration.

Rentrant dans le camp, le lépreux restera sept jours hors de sa demeure. Le septième jour, il se rasera tout le poil, notamment la chevelure, la barbe et les sourcils [1]. Il lavera ses vêtements, se baignera et sera en état, le huitième jour, de subir l'intégration désirée. L'essentiel de cette cérémonie sera un sacrifice qualifié d'*asham*, et cela à juste titre si l'on admet la définition de l'*asham* que nous avons donnée dans notre premier chapitre.

Donc, le huitième jour, le lépreux guéri et purifié prendra

1) L'initiation de la captive au culte israélite ou, ce qui revient au même, son agrégation à la communauté israélite, s'opère aussi en lui rasant la chevelure ; cf. *Deutér.*, XXI, 10-14, et ci-après, chap. III, § 9. La preuve qu'elle entre ainsi dans la communauté est donnée par le fait qu'en cas de répudiation, elle devient libre.

deux agneaux sans défaut[1] et une brebis âgée d'un an sans défaut, plus trois dixièmes d'épha de fleur de farine pure pétrie à l'huile comme *minḥa*, enfin un log d'huile. Le prêtre présentera l'individu avec tous ces objets devant Yahvé, devant la tente d'assignation[2].

Le premier agneau sera immolé là où on immole l'expiatoire et l'holocauste[3]. Le prêtre prendra de ce sang et en mettra sur le lobe de l'oreille droite du sacrifiant, sur le pouce de sa main droite et sur l'orteil de son pied droit. Le prêtre se versera le log d'huile dans la main gauche, y trempera son index droit et, de cette huile, il fera avec l'index sept aspersions devant Yahvé. Puis il mettra de cette huile sur le lobe de l'oreille du sacrifiant, sur le pouce de sa main droite et sur l'orteil du pied droit, par-dessus le sang déjà déposé. Le reste de l'huile sera versé sur la tête du lépreux.

Il est remarquable, et à première vue inattendu, que l'opération pratiquée répète l'aspersion d'huile d'onction et de sang qui se pratique dans la consécration du grand-prêtre. L'école de critique biblique l'explique en disant qu'Israël est un peuple de pontifes aux yeux du code sacerdotal[4]. C'est là un argument de théologien dégagé et très moderne, qui ne voit plus dans le rite qu'un geste symbolique ; mais si c'était aussi le point de vue ancien, il aurait entraîné pour tous les Israélites l'obligation d'accomplir ce rite. Or, il n'en est rien. D'autre part, comment expliquer que le même rite, dans une forme plus primitive peut-être, soit appliqué aux maisons ainsi que nous le verrons ci-après ?

L'analogie entre les rituels de consécration du grand-prêtre et de réintégration du lépreux tient à ce que, dans l'un et l'autre cas, on se propose faire de pénétrer dans l'individu le principe de vie du groupe. Dans le cas du lépreux,

1) Les LXX précisent : âgés d'un an. Il s'agit évidemment de jeunes béliers.

2) D'après *Mishna*, *Negaïm*, XIV, 8, le lépreux se tenait à la porte de Niqanor.

3) C'est-à-dire sur le côté nord de l'autel.

4) Ainsi Baentsch, *op. cit.*, p. 371, en s'appuyant sur *Exode*, XIX, 6.

les purifications l'ont dépouillé de son principe de vie estimé vicié et on lui inculque à la place le principe de vie ou l'âme du groupe. Cela équivalait à une mise à mort suivie d'une résurrection et c'est cette notion qui dicte la réponse du roi d'Israël au roi de Syrie qui le suppliait de guérir la lèpre de Naʿaman : « Suis-je donc un dieu qui fasse mourir et ressuscite, pour que celui-ci me demande de délivrer quelqu'un de sa lèpre [1] ? » Le résultat apparaît immédiatement : le lépreux guéri, purifié et réintégré est, dès lors, admis aux cérémonies du culte. Il commence par offrir la brebis, mentionnée plus haut, en sacrifice expiatoire, puis le second agneau comme holocauste avec la *minḥa* [2]. Si le sacrifiant manque de moyens, il pourra substituer à la brebis et au second agneau deux pigeons ou deux tourterelles ; mais rien ne peut être modifié à la cérémonie d'intégration. En cas de substitution, comme il n'est plus sacrifié qu'une tête de petit bétail, l'individu n'a plus à fournir qu'un dixième d'épha de farine [3].

Ce rite est certainement ancien. La preuve en est fournie non seulement par les rites magiques babyloniens similaires, mais aussi par le fait qu'on traite par le même procédé la lèpre des maisons, c'est-à-dire les taches verdâtres ou roussâtres avec les piqûres que nous savons dues à l'humidité, mais où les Israélites voyaient une plaie envoyée par la divinité [4]. Voici comment on procède. On vide la maison avant que le prêtre ne l'examine, parce que, dès l'instant où il l'aura déclarée impure, tout ce qu'elle renferme participera à cette impureté. Si les taches lui paraissent suspectes, il fera fermer la maison pendant sept jours. Si le septième

1) II *Rois*, V, 7.

2) *Lévit.*, XIV, 19-20. Le texte ne donne pas la répartition des deux victimes pour ces sacrifices ; mais elle est évidente puisqu'on n'offrait pas de femelle dans l'holocauste et que le *ḥaṭṭat* d'un homme du commun comportait une brebis.

3) *Lévit.*, XIV, 21-32. Application de la règle notée chap. III, § 1.

4) *Lévit.*, XIV, 34-53. Pour la lèpre des étoffes et des cuirs, voir *Lévit.*, XIII, 33-48.

jour, le mal s'est étendu, le prêtre ordonnera l'enlèvement des pierres à l'endroit atteint, et les fera jeter en un endroit impur hors de la ville. On râclera tous les murs et on jettera la poussière ainsi obtenue à l'endroit impur. On mettra, à la place, d'autres pierres et on refera le crépis. Si les taches reviennent et s'étendent, la maison sera déclarée impure et le prêtre la fera démolir ; les pierres, le bois et la poussière seront transportés au lieu impur. Si quelqu'un y avait pénétré l'un des jours où la maison était fermée, cet individu serait impur jusqu'au soir. Celui qui y aurait dormi ou mangé, devrait, de plus, laver ses vêtements.

Si, après avoir recrépi les murs, le prêtre constate que les taches ne reparaissent pas, il se mettra en devoir de purifier la maison. Il en chassera les esprits de lèpre, comme il a fait pour le lépreux, avec deux oiseaux dont l'un sera égorgé sur un vase de terre où il y aura de l'eau vive. Il trempera dans ce sang et cette eau le bois de cèdre, l'hysope, l'écarlate et l'oiseau vivant, aspergera sept fois la maison et laissera s'envoler l'oiseau vivant. Ainsi sera évacué l'esprit de lèpre qui s'attachait à la maison. Ici, où n'interviennent ni le sanctuaire ni la divinité, le caractère magique de l'opération apparaît encore plus nettement.

7. — *La vache rousse et l'eau lustrale.*

Pour certaines purifications, notamment pour se purifier du contact d'un mort, on usait d'eau lustrale. Voici sa préparation. On choisissait une vache rousse[1], intacte, sans défaut, n'ayant pas encore porté le joug. On la conduisait hors du camp[2] et on l'immolait en présence d'un prêtre.

1) La couleur rouge est en relation avec le péché ; voir ce qui est dit plus haut, p. 188, à propos de l'écarlate.

2) Expression consacrée pour dire que l'opération n'avait pas lieu à la place habituelle des immolations. A une époque plus récente, on nous dit (*Mishna*, *Middot*, I, 3 ; *Para*, III, 6, et *Middot*, II, 4) que la vache rousse ne pénétrait pas dans la seconde enceinte, celle interdite aux Gentils, mais qu'on l'amenait du mont des Oliviers par le pont qui

Celui-ci prenait du sang de l'animal avec le doigt et faisait sept aspersions dans la direction de la tente d'assignation. On brûlait entièrement la vache sous les yeux du prêtre avec la peau, la chair, le sang et la fiente. Le prêtre jetait du bois de cèdre, de l'hysope et de l'écarlate dans le feu qui consumait la vache. Les cendres provenant de ce sacrifice étaient déposées hors du camp. Quand on avait à purifier quelqu'un de la souillure d'un mort, qui le mettait en état d'impureté sept jours durant, on prenait de cette cendre, on la mèlait à de l'eau vive et on en aspergeait l'individu le troisième et le septième jours [1]. On trouve une application, d'ailleurs fictive, de cette règle après la bataille contre les Madianites, au temps de Moïse. La portion de butin représentée par l'or, l'argent, l'airain, le fer, l'étain, le plomb, et en général tout ce qui peut subir plus ou moins l'action du feu, sera passée à la flamme, puis définitivement purifiée par l'eau d'expiation ou eau lustrale. Cela se conçoit puisque le butin est pris sur des cadavres. Les personnes seront purifiées avec cette eau le troisième et le septième jours. Ce dernier jour, elles laveront leurs vêtements et elles seront pures [2]. L'eau d'expiation est encore prescrite pour l'installation des lévites lors de leur purification [3].

La description du rite, grâce auquel on préparait l'eau lustrale, est trop sommaire pour qu'on puisse établir la valeur de tous les détails de l'opération ; mais on devine que la puissance possédée par les cendres de la vache rousse tenait à ce que l'on avait consumé la graisse et le sang avec la chair. L'holocauste d'une vache est un fait

conduit à la colline du temple, pour entrer par la porte orientale accompagnée du prêtre et de ses acolytes. D'après *Para*, III, 5, on aurait accompli ce rite sept fois (ce chiffre est suspect) depuis Esdras. Cf. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes z. Zeitalter J.-C.*, II, 4e éd., p. 269 ; O. Holtzmann, édition du traité *Middot* (1913), p. 51.

1) *Nombres*, XIX.

2) *Nombres*, XXXI, 19-24.

3) *Nombres*, VIII, 7 ; voir ci-après chap. IV, § 4.

exceptionnel et en dehors de la pratique du culte[1]; aussi s'opère-t-il dans des conditions spéciales. Le bois de cèdre, l'hysope et l'écarlate, que nous avons vu figurer dans la purification du lépreux, renforçaient encore cette valeur magique. Ainsi les cendres, mêlées d'eau vive, concentraient de la puissance vitale à haute tension, capable de ranimer celui qu'on aspergeait, au point de lui permettre de reprendre place dans la communauté. Zacharie témoigne que l' « eau expiatoire » et l' « eau à enlever l'impureté (*nidda*) » sont la même chose, puisqu'il n'envisage qu'une seule source[2].

La pratique décrite offre cet intérêt de ne pas mettre Yahvé en mouvement; seules les aspersions dans la direction de son sanctuaire sont destinées à obtenir son agrément. Tout se passe en dehors du sanctuaire. Le prêtre, qui opérait, était impur jusqu'au soir et ne pouvait rentrer dans le sanctuaire avant de s'être baigné et avoir lavé ses vêtements. Même celui qui touchait cette eau pour purifier un homme impur, était impur lui-même jusqu'au soir et devait laver ses vêtements.

8. — *Le bouc émissaire au jour des expiations.*

La pratique du bouc émissaire est facile à expliquer d'après ce qui a été établi plus haut. Le chapitre XVI du *Lévitique* qui le décrit, est tenu, surtout depuis l'étude de Benzinger[3], comme une composition assez trouble, consti-

1) Le fait de ne pas admettre la vache pour l'holocauste est commun aux Israélites et aux Cananéens comme cela résulte du *Lévitique* et des tarifs carthaginois. Voir encore la défense de sacrifier αἴγειον, ὑικόν, βοὸς θηλείας probablement comme holocauste sur un autel dédié à Zeus Ourios et à Astarté Palestinienne Aphrodite Ourania par un Ascalonien, texte et bibliographie par Leroux dans Homolle-Holleaux, *Délos*, II, p. 58, n° 1. Porphyre, *de Abst.*, II, 11, assure que les Phéniciens ne mangeaient pas la chair de la vache. Si le fait est vrai, il témoigne qu'à l'encontre des Israélites, les Phéniciens n'admettaient pas la vache même pour le sacrifice de communion, ce qui s'accorde avec les tarifs carthaginois.

2) Zacharie, XIII, 1.

3) Benzinger, *Zeitschrift f. Altt. Wissenschaft*, t. IX, p. 65 et suiv.; cf. *Biblische Archaeol.*, 2e édit.

tuée par l'amalgame de deux sources distinctes, l'une (versets 1-4, 6, 12-13, 34[b]) indiquant les précautions que le grand-prêtre doit prendre pour pénétrer, sans risque de mort, dans le Saint des saints, l'autre (v. 5, 7-11, 14-34[a]) instituant un jour de pardon solennel[1]. Les arguments invoqués à l'appui de cette décomposition ne nous semblent pas décisifs[2]. Dans toute grande cérémonie, on peut reconnaître des opérations qui se suffisent à elles-mêmes et qu'on peut envisager séparément pour en faire la théorie, mais leur combinaison n'est pas obligatoirement le produit d'un syncrétisme de basse époque. Du moins, pour l'avancer, faut-il d'autres raisons qu'un découpage arbitraire des éléments simples.

Quelles que soient les complications intervenues avec le temps, les principaux rites se commandent ici d'une façon certainement voulue et fort logique du point de vue cultuel. En cherchant à les isoler l'un de l'autre, non pour en étudier le mécanisme, mais pour imaginer les étapes historiques par lesquelles serait passée la cérémonie, on aboutit à des combinaisons dont l'invraisemblance saute aux yeux.

Il est devenu très probable depuis la démonstration de Volz que le jour des expiations, le 10 du septième mois ou mois de Tishri, tombait le premier jour de l'année[3] et ce n'est que tardivement, probablement lorsqu'au moment de l'exil on adopta le comput babylonien faisant débuter l'année en Nisan, que le jour de l'an fut porté au premier Tishri[4]. Dès lors, il est tout à fait improbable, contraire-

1) Même dans le second groupe des versets, il y aurait trace de deux mains différentes, dont l'une est représentée par 29-34[a]. Berthollet, *Leviticus*, p. 51 et suiv., et Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 380, adoptent à peu près les conclusions de Benzinger. Voir encore J. Meinhold, *Mischna, Joma* (1913) qui, de l'examen de *Lévit.*, XVI, conclut non moins arbitrairement que le Code sacerdotal — auquel appartiennent également *Exode*, XXX, 10 ; *Lévit.*, XXIII, 26-32 ; *Nombres*, XXIX, 7-11 — ne connaît pas la fête du jour des expiations sous sa forme ancienne.

2) Eerdmans, *Das Buch Leviticus*, p. 74 et suiv., réfute la critique textuelle de Benzinger.

3) Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes* (*Laubhüttenfest*), 1912.

4) Voir l'édition du traité *Rosh ha-shana* de la *Mishna* donnée par P. Fiebig

ment à l'hypothèse de l'école critique, que le rite du bouc émissaire soit venu s'adjoindre tardivement à une fête du premier de l'an, car une telle fête comporte généralement un rite de renouvellement avec expulsion.

Quant au problème littéraire, il se pose tout autrement que ne l'a fait l'école de critique biblique. Les premiers versets du chapitre XVI rattachent maladroitement le jour des expiations au sacrilège des deux fils d'Aaron ; mais c'est par application du procédé qui cherche à relier tous les rites au mythe de l'Exode. Bien que ce ne soit peut-être pas dans l'intention du premier rédacteur, ces versets laissent à penser que, pour pénétrer dans le Saint des saints, le prêtre était toujours obligé d'accomplir le rite d'expiation. Ce détail probablement récent n'affecte pas l'ensemble de la description.

D'autre part, les versets 29-34 énumèrent les sacrifices à accomplir le dixième jour du septième mois, abstraction faite des développements mythiques et du détail des opérations. On retrouve ce résumé dans *Lévit.*, XXIII, 26-32 et *Nombres*, XXIX, 7-11 où sont récapitulés les sabbats solennels. Quant à la description *Lévit.*, XVI, 3ᵇ-28, elle offre une unité parfaite. La répétition du verset 6 au début du verset 11 s'imposait pour exposer clairement la suite des opérations : cette précaution était si nécessaire qu'elle n'a pas toujours suffi [1].

Nous concluons donc que *Lévit.*, 3ᵇ-28 décrit, à quelques détails près que nous ne sommes pas en état de déterminer, la cérémonie telle qu'elle a dû se pratiquer très anciennement. Dès lors elle comportait, à la fois, une purification du temple et de son matériel, une purification de la com-

(1914). Ce traité, I, 1, distingue quatre années : l'année royale qui débute au 1ᵉʳ Nisan, l'année du bétail commençant au 1ᵉʳ Eloul (d'autres disent le 1ᵉʳ Tishri), l'année des plantes débutant au 1ᵉʳ Tishri, l'année des arbres commençant au 1ᵉʳ ou au 15 Shebat. Nous possédons de même l'année civile, l'année scolaire, etc.

1) Certains commentateurs, en effet, ont pensé que le taureau était mis à mort dès le verset 6, alors qu'à ce moment il n'est encore que présenté pour être agréé.

munauté avec rite d'expulsion. Le tout était suivi d'un double holocauste.

Voici maintenant la suite des opérations. Le grand-prêtre, après s'être baigné et avoir revêtu le vêtement consacré en lin (caleçon, tunique, ceinture et tiare)[1], offre un jeune taureau comme expiatoire et un bélier comme holocauste. La communauté offre deux boucs pour l'expiatoire et un bélier comme holocauste. Après avoir fait agréer le taureau pour lui-même, le grand-prêtre présente les deux boucs à l'entrée de la porte d'assignation et les tire au sort. L'un reviendra à Yahvé, l'autre à Azazel[2].

Aaron offrira alors son taureau expiatoire et l'immolera. Après avoir fait fumer des aromates dans le Saint des saints, et avoir ainsi enveloppé le propitiatoire d'un nuage qui protège l'officiant de la mort, il prendra du sang du taureau et aspergera avec le doigt la face du propitiatoire qui regarde l'Orient, et sept fois devant le propitiatoire. Il immolera le bouc expiatoire du peuple, c'est-à-dire celui que le sort a attribué à Yahvé, procédera comme plus haut avec le sang de ce dernier[3]. Il pratiquera les mêmes aspersions sur l'autel[4].

Il ressort du texte que ces opérations ont pour objet de rénover le Saint des saints, la tente d'assignation, autrement dit le temple, et l'autel en chassant de ces objets les péchés qui s'y attachent. Comme l'observe le texte, par le fait que le temple se dresse au milieu de la population, il s'imprègne de la souillure de cette dernière et les opérations qui précèdent ont pour office d'en débarrasser le temple et son matériel[5]. Quant aux péchés mêmes des Israélites, ils vont être concentrés sur le bouc vivant. A cet

1) Il s'agit ici du vêtement qui sert spécialement à cette occasion, donc distinct du costume de cérémonie décrit plus haut dans l'Introduction bien que composé, en partie, des mêmes pièces.

2) *Lévit.*, XVI, 3-8. On ignore l'origine et la signification du vocable Azazel.

3) *Lévit.*, XVI, 11-15.

4) *Ibid.*, 18-19.

5) *Lévit.*, XVI, 16-17; 20.

effet, ce bouc sera amené et Aaron lui imposera les mains sur la tête. Dans cette attitude, il confessera toutes les iniquités des enfants d'Israël, toutes leurs offenses et tous leurs péchés. « Les ayant fait ainsi passer sur la tête du bouc », ce dernier sera conduit dans le désert. « Le bouc emportera sur lui toutes leurs iniquités dans une contrée solitaire et on lâchera le bouc dans ce désert[1]. » Chez les sédentaires, le désert passe pour être peuplé de mauvais génies dont était Azazel. Le rite d'expulsion est souligné par ce que la tradition juive rapporte du bas peuple de Jérusalem qui s'arrachait les cheveux en criant au bouc : « Prends (le péché) et va-t'en, prends et va-t'en[2] ! »

Ainsi, les cérémonies pratiquées le dixième jour du septième mois se groupent en deux opérations qui visent l'une le sacré, l'autre le profane. La première a pour objet d'éliminer les souillures ou péchés que le prêtre, sa famille ou la communauté des Israélites ont pu communiquer à l'autel ou au sanctuaire[3] par des infractions involontaires au rituel ou simplement par le fait que le sanctuaire s'élève au milieu de la communauté. La seconde opération se propose d'éliminer les souillures ou péchés dont les Israélites sont eux-mêmes imprégnés ; elle se pratique sur le bouc[4] qu'on élimine en le perdant dans le désert.

La cérémonie n'est pas achevée : Aaron quittera les vêtements de lin qu'il avait dû revêtir spécialement ce jour-là pour pénétrer dans le sanctuaire, se baignera en un lieu saint et revêtira son costume de cérémonie pour offrir son holocauste et celui du peuple[5]. Il fera brûler la graisse du taureau et du bouc offerts en expiatoire à Yahvé. Quant à leur chair, à leur peau et à leur fiente, étant donné que le sang a été offert dans le sanctuaire même, il est de toute

1) *Lévit.*, XVI, 21-22. Voir plus haut, p. 188, n. 8.
2) *Mishna*, *Yoma*, VI, 4.
3) *Lévit.*, XVI, 16 : *ve-kipper 'al-ha-qodesh* ; cf. versets 17 et 27. De même, verset 18 : *ve-kipper 'alav* (en parlant de l'autel).
4) *Lévit.*, XVI, 10 : *le-kapper 'alav.*
5) *Lévit.*, XVI, 23-24.

nécessité de les transporter hors du temple pour les consumer entièrement. Celui qui les aura brûlées, lavera ses vêtements et se baignera, ainsi que l'homme qui aura mené le bouc à Azazel dans le désert[1].

Le rite du bouc émissaire offre des analogies avec d'autres pratiques. Ainsi avec la purification du lépreux où l'un des deux oiseaux est sacrifié tandis que l'autre, concentrant le mal, s'envole dans les champs.

L'expulsion du péché est une fonction essentielle du sacrifice. Un rite analogue est décrit par *Deutéronome*, XXI, 1-9, qui vise le cas où l'on ne parvient pas à découvrir l'auteur d'un meurtre accompli dans les champs. Il s'agit de lier par un sacrifice l'âme errante du mort qui, d'après les notions qui meuvent les cultes agraires, empêchera que la terre cultivée ne porte son fruit tant que la voix du sang criera de la terre vers Dieu[2]. Ainsi on l'expulsera avec le péché qui, pour être anonyme, n'en existe pas moins. A cet effet, les Anciens de la ville la plus proche du lieu du crime prendront une génisse qui n'aura pas encore porté le joug ni labouré la terre. Ils l'amèneront dans un ravin où coule une eau, qui ne tarit pas, et où on ne laboure ni ne sème. On brisera la nuque de l'animal[3] et les Anciens, en se lavant les mains au-dessus de la génisse diront : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux ne l'ont pas vu... » Le sacrifice de la génisse liera l'esprit errant, et l'eau courante l'emportera avec le péché.

9. — *Le nazir.*

Le vœu ne se limite pas toujours à un sacrifice[4]; il peut revêtir la forme d'une consécration. Pour la personne, la

1) *Lévit.*, XVI, 25-28.
2) *Genèse*, IV, 10-12.
3) *Deutér.*, XXI, 5, qui introduit inutilement les prêtres, fils de Lévi, est une addition manifeste.
4) Le sacrifice est remplacé parfois par le versement d'une somme d'argent ; cf. *Lévit.*, XXVII.

consécration est obtenue par certaines abstinences ou bien entraîne telle ou telle abstinence; la question n'est pas toujours claire. L'objet consacré devient saint, ne peut être vendu ni échangé, cependant le rachat peut intervenir : on se libère par une somme d'argent que fixe le prêtre.

Le nazir fournit un exemple de consécration assez complexe[1]. La racine *nazar* étant étroitement apparentée à la racine *nadar*, « vouer », le terme *nazir* a bien le sens de « consacré » et ce n'est qu'avec le temps qu'il s'est réduit à celui d'abstème. Mais cette consécration a ceci de remarquable qu'elle affecte plus spécialement la chevelure, un des sièges particuliers de la vie; de là, les prescriptions que nous rencontrerons ci-après. Nous ne connaissons pas la cérémonie de consécration du nazir — on ne nous décrit que les rites de sortie, — mais nous pouvons conjecturer qu'elle consistait entr'autres, à imposer le *nezer* sur la tête[2]. Ce vocable désigne, notamment, le diadème porté par le roi[3] ou le grand-prêtre[4]; c'était alors un bandeau d'or comme ceux qu'on a trouvés dans les sarcophages royaux de Sidon. Pour le nazir ce devait être un simple lien retenant la chevelure; mais déjà, dans nos textes, *nezer* est compris dans le sens abstrait de consécration, ἁγνεία, ἁγνισμός, comme traduisent les LXX.

Les croyances populaires, qui s'attachaient à la chevelure, jouaient, non seulement dans les légendes[5], mais aussi dans les rites, un rôle que nous concevons mal quoiqu'il en subsiste des traces très nettes dans nos textes. Une des plus curieuses est l'opération de magie sympathique, que nous a conservée Ézéchiel lorsqu'il brûle un tiers de ses

1) *Nombres*, VI, 1-21.

2) *Nombres*, VI, 7 : « Le *nezer* de son Dieu est sur sa tête ». Comparer *Psaumes*, LXXXIX, 40 : « Tu as profané son diadème (*nizro*) en le jetant par terre ».

3) II Samuel, I, 10; II *Rois*, XI, 22.

4) Ce diadème porte également le nom de *ṣiṣ*; voir ci-dessus, p. 47.

5) Nous en aurons un exemple au chap. IV dans la légende de Samson. Voir sur le tabou de la chevelure, Frazer, *Taboo and peril of the Soul*, II, p. 258 et suiv., notamment p. 261-262.

cheveux, frappe un autre tiers avec le glaive et disperse le reste à tous les vents[1]. L'importance mystique de la couronne, *'atara*, découle des mêmes notions, mais le rapport s'est ici plus rapidement obscurci. La *'atara* n'est pas seulement la couronne du roi[2], c'est aussi celle que porte, ou est censé porter celui que le bonheur consacre par la richesse[3], la possession d'une femme vertueuse[4] ou celle d'une famille nombreuse[5]. Les buveurs s'en paraient dans leur béatitude[6] et ce fut un des gages les plus expressifs qu'on accorda aux morts.

Un homme ou une femme peut prononcer le vœu de nazir, c'est-à-dire se consacrer temporairement à Yahvé[7]. Cela entraînera l'abstention de vin[8] et de toute boisson enivrante, même de tout produit de la vigne. Le fer ne doit pas toucher la tête du nazir ; celui-ci laissera pousser sa chevelure, jusqu'au terme de son vœu. Il doit se garer de toute souillure ; il ne peut approcher un corps mort, s'agirait-il de son père ou de sa mère.

S'il ne remplit pas ces conditions, par exemple si quelqu'un vient à mourir subitement auprès de lui, il s'isolera sept jours. Le septième jour, il rasera sa chevelure et le huitième il apportera au prêtre deux tourterelles ou deux pigeons. L'un servira au sacrifice expiatoire, l'autre à l'holocauste.

Cela fait, il pourra de nouveau consacrer sa chevelure en vouant à Yahvé la même période de naziréat et en offrant,

1) Ezéchiel, V.

2) II Sam., XII, 30; Zacharie, VI, 11 et 14 (le vocable est à mettre au singulier, il ne s'agit que d'une couronne). Le terme *keter* est d'origine assyrienne et ne s'applique dans nos textes qu'à la Perse ; cf. Esther, I, 11 ; II, 17; cf. VI, 8 (ornement des chevaux perses).

3) *Proverbes*, XIV, 24.

4) *Prov.*, XII, 4.

5) *Prov.*, XVI, 31; XVIII, 6.

6) Isaïe, XXVIII, 1.

7) Sur les conditions de validité de ce vœu ; cf. *Nombres*, XXX.

8) Les Rekabites avaient fait ce vœu de façon perpétuelle ; cf. Jérémie, XXXV. Les nazirs sont mentionnés par Amos, II, 11-12 ; ce dernier verset est souvent tenu pour une addition.

comme *asham*, un agneau d'un an[1]. Ce dernier acte est particulièrement intéressant; c'est un véritable sacrifice d'intégration après enlèvement de la chevelure. Les commentateurs estiment qu'ici la mention de l'*asham* est boiteuse et qu'elle constitue l'addition d'un reviseur[2]. C'est qu'ils ne se font probablement pas une idée exacte de l'*asham*. Nous voyons le nazir couper sa chevelure dans deux cas : à la fin de son vœu ou s'il devient impur. Dans le premier cas, il réintègre la vie profane dans les conditions que nous examinerons ci-après ; dans le second, il abandonne l'âme de sainteté qui vient d'être souillée pour se rétablir dans un état nouveau de sainteté. Le processus est celui d'une initiation : il perd son âme de nazir en perdant sa chevelure ; on y substitue l'âme de sainteté que le sacrifice met en liberté. Précisément nous avons vu, notamment dans le cas du lépreux guéri, que l'*asham* définit le sacrifice de réintégration.

Le temps du vœu régulièrement expiré, le nazir, amené devant la tente d'assignation, offre un sacrifice complet, c'est-à-dire constitué par un expiatoire, un holocauste et un sacrifice de communion. Dans cette cérémonie, qui est le point culminant du vœu, l'expiatoire n'est qu'un sacrifice d'introduction; il se compose d'une brebis d'un an sans défaut[3]. L'holocauste consiste en un agneau d'un an sans défaut; le sacrifice de communion comporte un bélier sans défaut et une corbeille d'azymes[4]. Au moment où s'accomplit le sacrifice de communion, le nazir rase sa tête consacrée, à l'entrée de la tente d'assignation, et jette sa chevelure dans le feu du sacrifice.

Il n'est pas exact de dire, avec Stade, que le nazir aban-

1) *Nombres*, VI, 12.

2) Ainsi Holzinger, *Numeri*, p. 27 et suiv.

3) L'ordre véritable de la cérémonie est donné par *Nombres*, VI, 16. On a été souvent trompé (ainsi Oscar Holtzmann, dans son édition de *Middot*, p. 68) par le verset 14 qui cite les sacrifices, non dans l'ordre où ils s'accomplissent, mais par ordre d'importance.

4) La Mishna (*Middot*, II, 6) mentionne une cellule des nazirs où ceux-ci font cuire le sacrifice de communion.

donne sa chevelure en sacrifice à la place de soi-même[1], car l'intention est ici bien différente[2]. Il s'agit de sortir de l'état de sainteté dans lequel le nazir s'est placé : cette sainteté a son siège particulier dans la chevelure et pour s'en dégager, pour l'éliminer, il n'a d'autre ressource que de consumer sa chevelure dans le feu du sacrifice. C'est bien un esprit de vie qu'il abandonne ainsi, mais un esprit de vie spécial de sainteté qui se superposait au sien propre.

Du sacrifice de communion offert par le nazir, outre la poitrine et la cuisse droite, le prêtre reçoit l'épaule du bélier ainsi qu'un gâteau et une galette azymes. Dès lors le vœu est levé et le nazir, libéré des prescriptions imposées, peut notamment boire du vin. On notera qu'ici le sacrifice de communion est nettement un rite de sortie de la consécration[3].

10. — *Sacrifice pour amener la pluie.*

Les anciennes populations de l'intérieur de la Syrie étant surtout agricoles, leur existence dépendait de la quantité d'eau qui tombait et assurait la réussite de la récolte. La sécheresse amenait la plus cruelle misère. Le premier des biens que Yahvé promet aux Israélites, s'ils gardent ses lois, ce sont les pluies nécessaires en leur temps[4]. Le Deutéronome explique qu'à l'inverse de l'Égypte, où il suffit de jeter la semence sur la terre qui s'irrigue comme un jardin[5],

1) Stade, *Bibl. Theologie des Alten Testament*, I, p. 132 et suiv.

2) Pour bien saisir le rite on peut en rapprocher les prescriptions de *Deutér.*, XXI, 10-14, visant la captive faite à la guerre et qu'un Israélite veut épouser. Elle devra quitter la robe avec laquelle elle a été prise, se couper la chevelure et les ongles, et rester en interdit un mois durant. Elle se dépouillait ainsi de sa personnalité, de son âme. Le mariage l'intégrait dans la communauté.

3) C'est ce qu'ont déjà constaté MM. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des Religions*, p. 79, quand ils disent : on pourrait l'appeler *sacrifice de désacralisation.*

4) *Lévit.*, XXVI, 3-4 ; *Deutér.*, XXVIII, 12 ; cf. I *Rois*, VIII, 35-36 ; Jérémie, V, 24 ; Ezéchiel, XXXIV, 26. Voir encore, chap. IV, § 11.

5) Le texte *Deutér.*, XI, 10 dit : « Arroser avec ton pied ». Il s'agit d'un

Canaan est un pays de montagnes et de plaines qui attend tout de la pluie du ciel[1]. Le rite le plus usuel pour pallier le manque d'eau et amener la pluie, consistait à répandre rituellement de l'eau. « Verse de l'eau, disait Rabbi 'Aqiba, à la fête des tabernacles, car c'est la fête de la pluie, afin que la pluie soit bénie pour toi[2]. » Nous allons expliquer un des grands actes attribués au prophète Élie en nous fondant sur cette coutume[3].

Depuis trois ans, sous Achab, la sécheresse régnait et « la famine était grande à Samarie » quand, pour sortir de cette affliction, Élie fut mis en concurrence avec les prophètes de Ba'al sur le Carmel[4]. Ceux-ci immolent un taureau, le dépècent et disposent les quartiers sur un autel. La condition fixée est de n'y pas mettre le feu; c'est le Dieu lui-même qui doit se manifester en consumant les chairs[5]. Depuis le matin jusqu'à midi, les prophètes de Ba'al multiplient les invocations : « O Ba'al, exauce-nous! » Ils poussent de grands cris[6], se tailladent le corps à coups d'épée et de

système élévatoire, probablement le *shadouf* qu'on trouve représenté sur un ancien vase syrien du Louvre.

1) *Deutér.*, XI, 10-11 ; cf. 17 : Si Dieu est en colère, il ferme le ciel, les pluies ne tombent plus, la terre ne produit plus son fruit et en peu de temps les habitants sont exterminés.

2) Passage de la *Tosephta* cité par P. Fiebig dans son édition du traité de la Mishna, *Rosch ha-schana*, p. 41. Sur ce rite du « versement » qu'on accomplissait à la fête des tabernacles, cf. H. Hubert, *Revue des Études juives*, XXXVI, p. 317 ; Isidore Lévy, *ibid.*, XLIII, p. 195 ; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 167. Le passage caractéristique est Zacharie, XIV, 16-19.

3) Pour ceux qui désireraient étendre les comparaisons, signalons : Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse* ; Goldziher, dans *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1905, II, p. 226 et suiv. ; Jaussen, *Oumm el-Gheith*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 574-582, à compléter par Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, VIII, p. 28. et suiv. ; Brockelmann, *Ein syrischer Regenzauber*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, p. 518-520 ; Goldziher, *Oriental. Studien*, dédiées à Noeldeke, I, p. 308 et suiv. ; Doutté, *Merrâkech*, p. 382 et suiv.

4) I *Rois*, XVIII.

5) Même thème de folklore, feu divin consumant le sacrifice : *Juges*, VI, 19-21 (Gédéon) et XIII, 15-23 (Manoé) ; *Lévit.*, IX, 24 ; cf. *Gen.*, XV, 19 et suiv. ; *Lévit.*, X, 2 ; *Nombres*, XI, 1-3 ; XVI, 35 ; II *Rois*, I, 10. Ce feu dévorant, c'est Dieu lui-même, *Deut.*, IV, 24.

6) Ces cris, suggérés probablement à l'auteur du récit par ceux qu'on

lance, au point que le sang ruisselle sur eux. Cela dure sans résultat jusqu'à l'heure de la *minḥa*, c'est-à-dire jusque vers 3 heures de l'après-midi.

Vient alors le tour d'Élie. Il érige un autel avec douze pierres, l'entoure d'un fossé, dispose le bois, dépèce un taureau et en place les quartiers sur les bûches. Puis, par trois fois, il ordonne : « Emplissez d'eau quatre cruches et répandez-les sur la victime et sur le bois[1] ! » L'eau ruisselle autour de l'autel, le fossé lui-même est plein d'eau. A l'heure de la *minḥa*, Élie invoque Yahvé qui se manifeste aussitôt sous forme d'une flamme qui consume la victime, le bois, les pierres de l'autel et absorbe l'eau du fossé. Élie se met en prière sur le sommet du Carmel, courbé vers la terre, la tête entre les genoux et, peu après, la pluie commence à tomber.

L'auteur biblique a utilisé, pour manifester la puissance d'Élie, un rite très répandu qui nous est décrit comme étant déjà en usage à Miṣpa au temps de Samuel. Ici, le rite se lie incidemment à une bataille contre les Philistins, mais il devait se pratiquer chaque année à la fête de l'automne, dite des tabernacles, et assurait les pluies prochaines.

Après avoir rejeté, nous dit-on, les dieux étrangers, les Israélites s'assemblent à Miṣpa sur le conseil de Samuel et celui-ci s'engage à prier Yahvé pour eux. Comme dans le récit concernant Élie et par les mêmes rites (libation d'eau, sacrifice et prière), Samuel veut démontrer au peuple que Yahvé est aussi capable[2], sinon plus, d'amener la pluie que les dieux du pays dont c'était la spécialité séculaire[3]. Le même problème faisait l'objet de la dispute d'Élie avec les

devait proférer dans le rite destiné à amener la pluie, correspondent aux trompettes de la fête des tabernacles.

1) Cela fait douze libations, comme le nombre de pierres, donc une libation pour chaque tribu d'Israël ; cf. I *Rois*, XVIII, 31ᵃ.

2) Autre expérience concluante de Samuel, mais envisagée comme une punition, car on est au temps de la moisson du froment, dans I Sam., XII, 17-19.

3) Cette idée est bien exposée par Osée, II, 7 et suiv., et fournit le développement de sa prophétie ; cf. Amos, IV, 7-8. Au temps de Joël, II, 19, il ne fait plus de doute que Yahvé envoie à son peuple le blé, le vin et l'huile. Développement dans *Psaumes*, LXV, 10 et suiv.

prophètes de Baʿal; il se pose également à Jérémie à la suite d'une sécheresse qui entraînait la famine[1]. Jérémie ne dit plus alors que les holocaustes et les oblations n'ont aucune valeur[2], il implore Yahvé d'accorder la pluie et il n'hésite pas à mettre dans sa prière une pointe de contrainte; il y va de l'honneur du nom de Yahvé, car, dit-il au verset 22 : « En est-il, parmi les vaines divinités des nations, qui répandent la pluie? Ou bien est-ce le ciel qui dispense les ondées? N'est-ce point toi, ô Yahvé, notre Dieu? »

Il n'est pas douteux que le rite en question est d'origine cananéenne. Robertson Smith a très ingénieusement relevé l'expression, conservée jusque dans les auteurs arabes, de « terrain de Baʿal » pour tout terrain fécondé par la nature ou le dieu de la nature, par opposition à celui que l'homme arrose par son industrie[3]. De là, comme l'a noté le P. Lagrange « terrain de Baʿal », est, en territoire sédentaire, le terrain arrosé par la pluie, tandis que dans le désert, c'est l'oasis ou le terrain arrosé par une source.

Donc, les Israélites s'assemblent à Miṣpa, ils puisent de l'eau et la répandent devant Yahvé. Ils jeûnent le jour de cette cérémonie et font l'aveu de leur faute[4]. Samuel prend un agneau sans défaut et l'offre en holocauste à Yahvé, en même temps qu'il prie pour Israël. Yahvé l'exauce en déchaînant un grand orage[5].

Nous inclinons à tenir le rite du versement de l'eau qu'on pratiquait à Jérusalem, à la fontaine de la Vierge, pour un des éléments qui ont inspiré à Ézéchiel sa vision, à première vue si étrange, de la source qui, jaillissant du seuil du temple, devait féconder le désert de Juda et assainir les eaux de la mer Morte[6]. En effet, la fontaine

1) Jérémie, XIV.
2) Jérémie, XIV, 12; cf. ci-dessus, p. 25.
3) R. Smith, *Relig. of Semites*, p. 97 et suiv., avec la rectification de Lagrange, *Etudes sur les relig. sémitiques*, 2ᵉ édit., p. 97.
4) I Samuel, VII, 6.
5) I Samuel, VII, 9-10.
6) Ezéchiel, XLVII, 1-12.

de la Vierge coule à l'est du temple comme la source imaginée par le prophète[1]. Et, de plus, un des résultats qu'on attendait du versement de l'eau pratiqué rituellement, était non seulement le réveil de la source, mais l'assainissement des eaux. Ézéchiel n'a peut-être fait que développer un mythe attaché de longue date à cette fontaine, mythe explicatif du rite qu'on y pratiquait. Une allusion à ce mythe se retrouve dans Joël : « Une source jaillira de la maison de Yahvé et arrosera la vallée de Sittim[2]. »

11. — *Le sacrifice pascal.*

Nous n'entreprenons pas ici une étude de la pâque[3] ; nous nous contenterons de présenter quelques observations. On admet généralement que la pâque est constituée par la combinaison de deux fêtes, primitivement distinctes : l'offrande des premiers-nés des troupeaux, pratiquée jadis par les Israélites nomades[4], et la fête des pains azymes (*maṣṣot*[5]), fête agricole cananéenne ouvrant la période de la moisson que clôturait la pentecôte.

La fête de la moisson de l'orge suit immédiatement le sacrifice pascal. L'Ancien Testament offre deux séries de prescriptions, l'une dans l'*Exode*, s'adresse aux particuliers[6] ; l'autre dans *Nombres*, concerne plus spécialement la communauté[7]. On doit faire disparaître tout levain dès le premier jour et pendant sept jours ne manger que des pains sans levain, c'est pourquoi on désigne cette fête

1) Ezéchiel, XLVII, 1. La source jaillit du côté de l'est par rapport au temple et les eaux descendent en dessous du côté droit de l'édifice, c'est-à-dire du côté sud. C'est le parcours des eaux de la fontaine de la Vierge ou de Siloé vers la piscine de Siloé.

2) Joël, IV, 38 ; cf. Gunkel, *Genesis*, 3e édit., p. 36.

3) L'étude la plus récente est celle de Georg Beer, en tête de son édition du traité *Pesachim* de la Mishna, Giessen, Töpelmann, 1912.

4) Voir *Exode*, XII, 29 et suiv. ; XXXIV, 18 et suiv.

5) *Lévit.*, XXIII, 9-14 ; Josué, V, 10 ; *Deutér.*, XVI, 9.

6) *Exode*, XII ; XIII, 3-10.

7) *Nombres*, XXVIII, 16-25. *Deutér.*, XVI, 1-8 donne des indications confuses.

comme étant celle des azymes. Le premier et le septième jours se tient une assemblée; tout travail est suspendu : on apprête seulement la nourriture nécessaire. Le premier jour, on apporte au prêtre une gerbe d'orge en guise de prémices, de la valeur d'un *gomor*. Le second jour, le prêtre offre cette gerbe devant l'autel et, en même temps, chacun fournit un agneau sans défaut, né dans l'année, avec deux dixièmes d'épha de farine pure pétrie dans l'huile et une libation d'un quart de hin de vin. On ne doit manger ni pain, ni grain rôti, ni épi avant cette offrande [1].

Mais, à côté de ces pratiques particulières, il y a le culte public célébré par toute la communauté, anciennement peut-être par le roi; c'est le culte que décrit le livre des *Nombres* et qui consiste dans l'offrande, les sept jours de fête durant, chaque jour après l'holocauste du matin, d'un holocauste composé de deux taureaux avec trois dixièmes d'épha de farine pétrie dans l'huile et la libation correspondante [2] pour chaque taureau; d'un bélier avec deux dixièmes d'épha de farine; de sept agneaux nés dans l'année avec un dixième d'épha de farine par agneau; de plus, un bouc pour le péché.

La veille de cette fête des pains azymes, se pratiquait la pâque proprement dite [3]. Nous laissons de côté la complication apportée par le mythe de l'Exode, auquel on a eu recours pour donner des rites une explication qui satisfaisait la conscience israélite, et aussi la superposition du rite des premiers-nés. Pour se convaincre que ce dernier est surajouté, il suffit de comparer les chapitres XII et XIII de

1) Passages cités de l'*Exode*, complétés par *Lévit.*, XXIII, 10-14.

2) La mention de cette dernière est oubliée, mais elle va de soi; voir le verset 31 et aussi Ezéchiel, XLV, 23 et suiv., où il est question d'offrir chaque jour et pendant sept jours : sept taureaux et sept béliers en holocauste, plus un bouc comme expiatoire, un épha de farine par taureau et par bélier, un hin d'huile par épha.

3) La veille d'après notre façon de compter; mais les Israélites faisant commencer la journée la veille au soir, la pâque se pratiquait pour eux le premier jour des azymes; c'est ce que note Marc, XIV, 12 : καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.

l'*Exode*[1]. Contrairement à ce qu'on admet généralement, on ne peut se contenter, dans la cérémonie telle que nous la connaissons, d'expliquer le sacrifice pascal comme une simple survivance de l'offrande des premiers-nés. Il est vraisemblable que les Israélites nomades, à l'exemple des anciens Arabes, ne pratiquaient que des immolations à la fête du printemps[2], mais les Cananéens sédentaires devaient associer des immolations à la fête des pains azymes. L'association des rites de la végétation à ceux concernant le bétail est naturelle chez les anciens[3] ; elle se retrouve dans le culte d'Adonis comme dans celui de la pâque[4]. Voici, d'ailleurs, le détail des opérations.

Le dixième jour du premier mois, chacun choisit dans son petit bétail, brebis ou chèvres, un mâle sans défaut, né dans l'année[5].

Ici, le chef de famille joue le rôle de prêtre, ce qui atteste le caractère très ancien du rite. On est en présence d'un sacrifice de communion particulièrement important, puisqu'on exige un mâle. Si ce mâle ne doit pas avoir plus d'un an, c'est qu'en dehors de son rôle spécial, le rite associe les portées de l'année aux bénédictions qu'il appelle. Peut-être cela explique que l'on en soit venu à y reconnaître un rite d'offrande des premiers-nés.

Cet agneau ou ce chevreau mâle est choisi le dixième jour du mois et gardé jusqu'au soir du quatorzième jour où on l'immole[6].

Les quatre jours pendant lesquels l'agneau est mis à l'écart constituent un temps de purification.

On prend du sang de l'agneau et, avec un bouquet

1) La différenciation est marquée par les clausules semblables : *Ex.*, XII, 26-27 et XIII, 14-15.

2) Ce fait, mis en évidence par Rob. Smith et Wellhausen, est accepté par Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 298 et suiv.

3) Frazer, *Adonis*, p. 4 et suiv.

4) Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, t. XIX, p. 338.

5) *Exode*, XII, 3-5 ; 21.

6) *Exode*, XII, 6.

d'hysope, on en badigeonne les deux jambages et le linteau de la porte de la maison où la victime sera mangée [1].

Ce rite est à plusieurs fins. On rappellera qu'Ézéchiel prescrit l'onction de sang sur les pieds droits des portes du temple et aux angles de l'autel, le premier et le septième jours du premier mois pour faire l'expiation du lieu saint et le purifier [1]. Ici, on purifie la maison, on renouvelle l'esprit familial, on en imprègne le linteau et les montants de la porte, on ranime les fétiches qui y sont déposés [3] et l'on empêche ainsi d'y pénétrer les esprits dangereux qu'on s'attend à voir passer, nous verrons ci-après pourquoi. Il y a une telle nécessité à assurer l'accomplissement du rite, que le plus grave châtiment menace celui qui le négligerait [4]. On a même admis que la célébration de la pâque pourrait être retardée d'un mois pour l'Israélite rendu impur par le contact d'un mort ou pour le fidèle en voyage [5].

On mange en famille l'agneau rôti au feu, avec du pain sans levain et des plantes amères. On insiste sur la nécessité de faire rôtir la bête sans rompre les os ; il est interdit de cuire les chairs à l'eau. Non seulement la chair, mais la tête, les pattes et les intestins, tout doit être mangé dans la nuit. On ne doit rien sortir de cette chair et ce qui restera au matin doit être brûlé [6].

La Mishna remarque que la pâque n'est pas un sacrifice de communion [7] ; elle s'autorise probablement du fait que rien de l'animal n'est réservé au prêtre, et cela est encore un trait ancien remontant à une époque où le chef de famille faisait fonction de prêtre. La sainteté de ce sacrifice est telle qu'on n'en peut rien garder pour le lendemain et qu'on ne doit rien sortir de cette chair . Pour faciliter l'exécution de ces prescriptions, il est admis qu'une famille trop

1) *Exode*, XII, 7 ; 22.

2) Ezéchiel, XLV, 18-20.

3) Isaïe, LVIII, 8 : derrière la porte et les montants.

4) *Nombres*, IX, 13.

5) *Nombres*, IX, 6 et suiv. Dans un passage, d'ailleurs assez douteux, II *Chron.*, XXX, 2 cite une application de cette règle au temps d'Ezéchias, lors de la purification du temple et du rétablissement du culte ; mais le livre des *Rois* l'ignore.

6) *Exode*, XII, 8-10 ; 46.

7) *Pesaḥim*, V, 2. Cette affirmation se heurte au rite lui-même et à *Exode*, XII, 27 qui emploie le terme de *zebaḥ*. Sur la célébration de la pâque à basse époque, voir Loisy, *Les évangiles synoptiques*, II, p. 518 et suiv.

réduite pourra faire la pâque dans une maison voisine[1]. Nul incirconcis ne peut en manger[2], d'où l'on conclura que l'étranger qui y est admis dans *Nombres*, IX, 14 n'est pas un non-juif, mais simplement un juif étranger au pays.

On a vu qu'il était interdit de manger la graisse des sacrifices et le sang. Ici, le sang sert à l'onction de la porte ; quant à la graisse, elle est éliminée par le fait que l'animal est rôti au feu. Le rédacteur spécifie, pour cette raison, que l'animal ne doit pas être cuit à l'eau. Pour y obliger, on défend de briser les os. Nous doutons que ce soit pour assurer la « réincarnation » de l'agneau pascal[3]; du moins le rite ne paraît pas comporter une telle idée.

La pâque doit être mangée par les fidèles revêtus d'un costume déterminé : on se ceindra les reins, on portera des chaussures et on tiendra à la main un bâton. On mangera en hâte, car c'est la pâque de Yahvé, c'est-à-dire le moment du passage de Dieu[4].

L'obligation de manger en hâte marque que ce n'est pas un festin, mais un rite éminemment sacré. L'instant est non seulement solennel, mais il est particulièrement grave. Rien dans le texte ne permet d'expliquer le choix du vêtement ; cependant, le bâton doit être celui du berger[5]. Par là est confirmé que le rite est à plusieurs fins, dont l'une est d'assurer les bénédictions sur les nouvelles portées. De plus, on doit se tenir prêt à se rendre aux champs pour couper la gerbe d'orge. Plus tard, on y a cherché une allusion à l'Exode[6].

Il nous faut ajouter quelques mots touchant l'onction de sang sur les montants et le linteau de la porte. Il n'y a aucun doute qu'on tâchait par là d'empêcher les esprits dangereux de pénétrer dans la maison. La crainte du passage de puissances ou d'esprits dangereux caractérise la fête : le terme *pesaḥ* (en pause *ha-pasaḥ*, πάσχα) qui désigne la pâque, n'a pas d'autre sens que celui de « passage[7] ». Le

1) *Exode*, XII, 4.
2) *Exode*, XII, 48.
3) Hypothèse de Julius Morgenstern d'après *Revue archéologique*, 1916, II, p. 180.
4) *Exode*, XII, 11-12.
5) Voir le bâton de berger de David, I Samuel, XVII, 40.
6) *Deutér.*, XVI, 3.
7) Comparer *Exode*, XII, 23, avec I *Rois*, XVIII, 26. L'hypothèse qui attri-

récit d'*Exode*, XII, 21-23, est significatif : « Yahvé passera (*pasaḥ*) devant la porte et, voyant le sang appliqué sur le linteau et les deux montants, il ne permettra pas au fléau d'entrer dans les maisons » : la place est occupée par un esprit favorable. Le passage d'esprits dangereux est encore attesté par cette recommandation d'éviter, pendant la nuit de la pâque, de franchir le seuil des maisons [1]. Si l'on préfère rapprocher *pasaḥ* de l'assyrien *pashakhu*, « apaiser la divinité [2] », le sens du rite reste le même.

Si on ne disjoint pas la pâque de la fête des pains azymes, qui a lieu le lendemain, la suite des opérations s'explique aisément. L'inquiétude qui s'empare des individus et leur fait craindre le passage d'esprits hostiles, tient à l'acte auquel ils vont se livrer : la moisson. En mettant la faucille aux blés, on va détruire des objets vivants, atteindre les esprits de la végétation. Il faut donc se mettre dans un état de consécration, qui permettra d'opérer sans danger. Pour plus de sûreté, on se garera par des rites apotropaïques de l'atteinte des esprits mis en mouvement. Le sacrifice pascal répond à ce double objet. On pourra alors, le lendemain, c'est-à-dire le premier jour de la fête des azymes, couper la première gerbe, l'apporter au prêtre et dérouler la suite des cérémonies indiquées en les doublant d'un rite de renouvellement : l'ancien levain est jeté.

Une donnée nouvelle a été apportée par un des papyrus judéo-araméens d'Éléphantine [3]. Il renferme des prescriptions concernant la pâque, transmises à Yedonya et

bue à *pesaḥ* le sens de « danse sacrée » se heurte à deux difficultés. D'abord la racine ne fournit aucun dérivé ayant le sens de danser et, ensuite, il n'est nulle part fait mention d'une danse sacrée à l'occasion de la pâque.

1) Cette prescription rend peu acceptable l'hypothèse de Holzinger, *Exodus*, p. 38, qui déduit de I *Rois*, XVIII, 26 le sens de « fête annuelle » pour *pesaḥ*, ce qui l'oblige à supposer encore que la fête familiale serait une forme tardive de ce culte.

2) Zimmern, *Keilinschriften und das A. T.*, 2e édit., p. 610 ; mais la correspondance des sifflantes n'est pas suffisante.

3) Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1911. Edition manuelle par A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, même éditeur, 1911.

à la colonie militaire juive d'Éléphantine par un certain Ḥananya, en conformité d'un édit de Darius (an 5 = 419 av. J.-C.) adressé par le roi à Arsamès, gouverneur perse d'Égypte. Le texte présente d'importantes lacunes : manquent à peu près la première moitié de chaque ligne et quelques lettres à la fin. Il ne peut se restituer complètement ; mais les éléments restitués sont certains tant l'analogie est grande avec l'Exode et le Deutéronome.

Pap., 6, 4....... maintenant vous compterez ainsi [1]4
5. [jours du début de Nisan[1], pour commencer la fête de pâque] et du 15 au 21 [Nisan]
6....... vous serez purs et prendrez garde[2]; [vous ne ferez aucun] travail[3];
7....... [ne] boirez[4] et toute chose qui [contiendra] du levain,
8. [vous n'en mangerez pas depuis le 14] au coucher du soleil jusqu'au 21 de Nisa[n][5]...
9...... vous monterez dans vos chambres[6] et vous mettrez un sceau (?) entre les jours...
10.......

La première question qui se pose est celle de savoir si l'édit de Darius, qui renfermait ces prescriptions, s'étendait aux Juifs de tout l'Empire perse ou seulement aux Juifs d'Égypte. A première vue nous avions accepté la première hypothèse[7]; mais à la réflexion nous croyons devoir nous limiter à la seconde. On nous dit, en effet, expressément, que l'édit était adressé à Arsamès, par suite il est aventuré d'en généraliser la validité aux autres provinces. Une con-

1) *Exode*, XII, 6 : «... Vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois (Nisan). »

2) Probablement : vous prendrez soin de rester purs.

3) *Deutér.*, XVI, 8 : « tu ne feras aucun travail » ; cf. *Exode*, XII, 16 : « aucun travail ne sera fait en ces jours, si ce n'est ce qui sert à la nourriture de chacun ».

4) Probablement : vous ne boirez pas de boisson fermentée. Cette prescription manque dans l'A. T.

5) *Exode*, XII, 18 : « Depuis le 14 de Nisan au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du 21 de ce mois » ; cf. *Exode*, XII, 16 et *Deutér.*, XVI, 8.

6) *Deutér.*, XVI, 7 : « et tu iras dans tes demeures. »

7) Dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 1911, II, p. 347.

firmation de ce point de vue résulte du fait que notre texte passe sous silence, donc, ne permet pas, l'immolation de l'agneau pascal. Cela ne peut répondre qu'à un cas particulier, et précisément plusieurs papyrus s'accordent pour montrer que l'autorité gouvernementale interdisait les sacrifices sanglants à Éléphantine. M. Clermont-Ganneau a supposé, avec beaucoup de vraisemblance, que l'hostilité des prêtres de Khnoub et la destruction du temple juif d'Éléphantine eurent pour cause principale le fait d'avoir transgressé cette interdiction. Mais l'interdiction ne devait pas être limitée à Eléphantine; ce que nous avons vu plus haut touchant le kalil en Égypte nous permet de penser à un fait valable pour tout ce pays.

Dans ces conditions nous ne pouvons souscrire à la conclusion que Steuernagel et Ed. Meyer ont tirée du papyrus 6, à savoir que chez les Israélites la fête des azymes ne serait pas antérieure à l'époque perse[1]. Nous pensons, au contraire, que, dès leur installation en Canaan, les Israélites ont appris à combiner le sacrifice pascal avec la fête des azymes.

Bien plus, la tradition israélite paraît être dans la vérité lorsqu'elle ne voit qu'une seule et même cérémonie dans cette succession de sacrifices et d'offrandes qui marque le mois des « blés nouveaux » : « Offre de l'orge à la pâque, dit Rabbi 'Aqiba, car c'est la fête de l'orge, pour que la moisson soit bénie pour toi[2]. » Ainsi, le temps de la moisson est un temps sacré marqué par des rites d'entrée et de sortie[3] : la pâque et la pentecôte. L'unité de ce temps, dont

1) Steuernagel, *Zeitsch. der alttest. Wissensch.*, 1911, p. 10; Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, p. 91 et suiv. Nous n'acceptons pas davantage les vues qu'a exposées A. von Hoonacker, *Une communauté judéo-araméenne à Eléphantine en Egypte, aux VIe et Ve siècles av. J.-C.* (*The Schweich Lectures*, 1914), p. 18, en réfutation à la théorie d'Ed. Meyer.

2) Cité par P. Fiebig, *Rosch ha-schana*, p. 41.

3) Ces rites d'entrée et de sortie sont notamment signalés par l'expression *miqra qodesh* (Voir sur ce vocable, ci-dessus, p. 30, n. 1) ou encore par le terme *aṣeret* (Joël, I, 14; Amos, V, 21; II *Rois*, X, 20). Tardivement celui-ci a été appliqué spécialement au rite de sortie. Les LXX le

l'église chrétienne a conservé la tradition, est bien indiquée par la qualification attribuée à la pentecôte de « fête des semaines ». Ce qui, d'autre part, n'empêchait pas d'envisager la pâque ou la pentecôte comme un tout complet.

traduisent par ἐξόδιον, sortie, clôture ; *Lévit.*, XXIII, 36 : « c'est une fête de clôture ». Josèphe, *Ant.*, III, 10, 6 (ἀσαρθά) et les rabbins appliquent ce vocable à la pentecôte. *Deutér.*, XVI, 8, donne au septième jour de la fête des azymes et au huitième jour de la fête des tabernacles, le nom d'*aṣeret*. Il n'y a pas là de contradiction car toute pratique importante, faisant partie d'un complexe, peut avoir elle-même son rite d'entrée et son rite de sortie. Les réserves de von Orelli (*Realencycl.*, de Hauck, XV, p. 258-259) ne nous paraissent pas fondées.

CHAPITRE IV

Mythes sacrificiels israélites.

La notion de sacrifice domine à tel point le culte israélite qu'il n'est pas surprenant qu'elle ait servi de point d'appui à de nombreux mythes, notamment à ceux qui ont pour objet de trouver un fondement à l'organisation religieuse ; mais les récits relatant des événements historiques ont parfois aussi subi une violente altération sous l'influence des croyances qui mouvaient le sacrifice. Nous donnons ci-après quelques exemples des uns et des autres.

1. — *Les mythes d'alliance.*

Les Israélites ont conservé de leur origine nomade cette conception que toute leur organisation cultuelle devait reposer sur les rites d'alliance[1]. Les lois, règles ou observances, qui dominent la vie religieuse israélite, sont présentées comme imposées par l' « alliance » qui les formule dans leur texte et qui les consacre par un rite sacrificiel.

L'expression caractéristique « couper une alliance », *karat berit*, est expliquée par les commentateurs modernes d'après le procédé décrit par la Genèse où l'on voit Abraham prendre une génisse âgée de 3 ans, une chèvre de 3 ans, un bélier

1) Comme l'a expliqué Rob. Smith, *Religion of the Semites*, p. 315 et suiv., l'alliance à ce stade n'est pas un engagement spécial en vue de tel ou tel objet particulier, mais un lien de fraternité et il n'y a pas de fraternité sans une communauté de *sacra*. La sanction de cette fraternité est la jalousie de la divinité tribale.

de 3 ans, une tourterelle et un pigeon, partager chaque animal par le milieu, sauf les oiseaux, et disposer chaque moitié en regard l'une de l'autre. Un tourbillon de fumée et un sillon de feu passent entre les chairs partagées : le pacte avec Yahvé est conclu[1]. Pour Robertson Smith, l' « alliance était coupée » en ce sens que l'animal sacrifié était coupé en deux moitiés. Les deux parties contractantes, après consommation en commun, passaient entre les pièces du sacrifice pour marquer qu'elles s'étaient imprégnées de la vie mystique de la victime[2]. Cette explication serait acceptable si le rite en question était d'usage courant. Mais il apparaît, si l'on en juge par l'Ancien Testament, comme tout à fait exceptionnel : le seul autre exemple qu'on en connaisse se trouve dans un passage plus que suspect de Jérémie[3]. Dès lors, son usage n'aurait pas suffi à maintenir et à généraliser l'expression consacrée « couper une alliance ». Nous l'expliquons plus simplement par la coutume qu'on avait, dans les sacrifices de communion, de couper les chairs de la victime pour les distribuer aux participants[4]. Car le rite de l'alliance n'est pas autre chose qu'un sacrifice de communion : « Assemblez-moi mes fidèles qui ont conclu mon alliance par un sacrifice de communion[5]. » Si le Code sacerdotal interdit à Israël de pratiquer une alliance avec un autre peuple, c'est précisément parce qu'une telle alliance ne se conclut pas sans la participation des divinités : « Garde-toi de faire alliance avec l'habitant du pays car, adorant ses dieux et leur sacrifiant, il te convierait à son sacrifice de communion et tu en mangerais[6]. »

1) *Genèse*, XV, 9-18.

2) R. Smith, *Religion of the Semites*, p. 480-481 ; Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I, p. 411, explique ce sacrifice comme un sacrifice purificatoire ou protecteur pour celui qui fait une alliance.

3) Dans Jérémie, XXXIV, 18-19, il faut biffer, comme les LXX y autorisent 18^b et 19^b. L'allusion à *Gen.*, XV, 9-18, a été insérée tardivement ; ci-après, p. 219.

4) Comparer la distribution des parts du sacrifice par Elqana dans I Sam., I, 3.

5) *Psaumes*, L, 5.

6) *Exode*, XXXIV, 15.

L'importance du sacrifice de communion est dans sa valeur contraignante, comme on le voit par le récit où Saül convoque les tribus israélites pour porter secours à Yabès. Il prend une paire de bœufs et les coupe en morceaux que des messagers vont porter dans tous les territoires d'Israël[1]. Ce qu'on a appelé, après l'exil semble-t-il, l' « alliance de sel », n'est pas autre chose qu'un sacrifice de communion. Cette mention du sel est destinée à mettre en valeur la perpétuité du pacte : « alliance de sel » est synonyme d' « alliance perpétuelle[2] ».

Ainsi la consécration de l'alliance par le sacrifice de communion est le rite ancien. Plus tard, il se peut que le serment ait suffi comme certains passages le laissent entendre[3] ; enfin, à l'époque perse, se répand le contrat écrit[4].

On classe généralement les alliances dont l'Ancien Testament garde le souvenir, en alliances conclues par des individus ou des peuples et alliances avec la divinité. Au point de vue du culte, cette classification ne se justifie pas : les rites sont les mêmes dans l'un et l'autre cas[5]. Nous croyons qu'il est plus significatif de distinguer les alliances qu'on appelera *historiques*, parce qu'on peut admettre qu'elles ont été réellement pratiquées, les alliances *légendaires*, quand elles interviennent dans des contes ou légendes et, enfin, les alliances *mythiques* lorsqu'elles constituent une fiction destinée à justifier et à imposer telle ou telle pratique, telle ou telle obligation, voire à expliquer un phénomène ou une loi de la nature.

Alliances historiques. — A titre d'exemples et sans nous y arrêter, on classera dans cette catégorie : l'alliance demandée par les habitants de Yabès[6], l'alliance entre

1) I Samuel, XI, 7. Le conte du lévite qui coupe sa femme en morceaux est un développement de ce thème. Le texte (*Juges*, XIX, 30) insiste sur l'étrangeté de cet acte.

2) *Nombres*, XVIII, 19; *Lévit.*, II, 13; II *Chron.*, XIII, 5; voir ci-dessus, p.92.

3) Ezéchiel, XVII, 18; Esdras, X, 19.

4) Néhémie, X, 1.

5) Voir par exemple *Exode*, XXIII, 32.

6) I Samuel, XI.

David et Jonathan [1], entre David et Ishboshet [2], entre le peuple et David [3], entre Hiram et Salomon [4], entre Asa et Ben-Hadad [5], entre ce dernier et Achab [6], entre Joïada et la Garde royale [7] à distinguer de l'alliance mythique rapportée à la suite et dont nous reparlerons, l'alliance marquée par la réforme de Josias [8] quoiqu'on y puisse soupçonner des éléments mythiques.

L'alliance conclue entre Sédécias et le peuple de Jérusalem pour proclamer l'émancipation des esclaves, fournit un exemple d'alliance historique pris pour thème d'un développement mythique. Dans le passage prophétique Jérémie, XXXIV, 17-22, cette émancipation est présentée comme une alliance conclue devant Yahvé ; un rédacteur, en insérant les fragments 18^b et 19^b, l'a ramenée au type de *Genèse*, XV, 9-18. Citons encore l'alliance entre le roi de Babylone et le roi de Juda [9].

Alliances légendaires. — Alliance d'Abraham avec Abimelek, destinée à expliquer le nom de Beersabée [10] ; réplique de cette alliance avec Isaac [11] ; alliance entre Laban et Jacob [12] ; de Josué avec les Gabaonites sur laquelle nous reviendrons [13].

Alliances mythiques. — Un premier groupe est constitué par les mythes destinés à expliquer un phénomène ou une loi de la nature. Telle est l'alliance avec Noé par laquelle on explique l'arc-en-ciel [14]. Le sacrifice qui la consacre [15] est emprunté à des sources babyloniennes.

1) I Samuel, XVIII, 3.
2) II Samuel, III, 12-13.
3) II Sam., V, 1-3.
4) I *Rois*, V, 12.
5) I *Rois*, XV, 19.
6) I *Rois*, XX, 34.
7) II *Rois*, XI, 4.
8) II *Rois*, XXIII, 3; II *Chron.*, XXXIV, 32.
9) Ezéchiel, XVII, 13 et suiv.
10) *Gen.*, XXI, 27-32.
11) *Gen.*, XXVI, 28-29.
12) Deux récits : E dans *Gen.*, XXXI, 44-45; 47; 51-54; J dans *Gen.*, XXXI, 46; 48-50. Voir ci-après § 3.
13) Josué, IX, 6; 15 ; 19-21 ; ci-après § 12.
14) *Gen.*, IX, 8-17.
15) *Gen.*, VIII, 20-22 ; voir ci-dessus, pp. 129-130.

Le texte biblique a été soigneusement émondé de toute allusion au culte des astres[1]. Le monothéisme du Code sacerdotal n'interdisait cependant pas de considérer les astres comme des êtres vivants avec lesquels Yahvé avait fait un pacte et, par cette alliance, on expliquait le cours des astres et les phénomènes du jour et de la nuit[2].

Dans le second groupe nous rangeons les alliances mythiques que l'Ancien Testament s'est ingénié à multiplier pour servir de fondement à la doctrine religieuse et aux pratiques rituelles. Voici les principales de ces alliances de Yahvé.

1° Avec les patriarches, c'est-à-dire avec Abraham (Abram) suivant le mode sacrificiel exposé plus haut[3]. Puis une seconde alliance qui institue la circoncision[4]; on sait que c'est là un rite d'initiation sur lequel l'Ancien Testament nous renseigne peu[5]. Comme l'a notamment reconnu Eduard Meyer, dans une autre version concernant l'institution de la circoncision et la rapportant à Moïse[6], Sippora jette le prépuce de son fils sur Yahvé. Ad. Reinach a démontré que ce n'était pas là un simple *apotropaion*, mais un acte d'alliance par le sang[7]. Ce point de vue peut être appuyé par le fait que *ḥatan-damim* se traduit sans difficulté par « frère de sang ».

1) Voir l'exemple ci-après, p. 252.

2) Jérémie, XXXIII, 20; 25.

3) *Gen.*, XV, 18; ci-dessus, p. 217.

4) *Gen.*, XVII, 10 et suiv.

5) Voir, sur cette question, notre *Introduction à l'Histoire des Religions*, p. 228 et suiv.

6) *Exode*, IV, 24-26.

7) Ad. Reinach, *la Lutte de Yahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la Circoncision*, dans *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, 1908, p. 338-362. Un autre rite d'alliance par le sang, véritable adoption, nous paraît conservé par *Genèse*, XV, 2. La correction qu'on adopte généralement en déplaçant le terme *ben* : « L'héritier de ma maison est Éliézer, fils de Dammeseq » n'est pas acceptable, car Éliezer, étant adopté par Abraham, ne pouvait plus conserver son patronymique si tant est qu'il en ait eu un. Le texte est probablement à conserver tel quel, sauf *dammeseq* à rectifier en *mesheq-dam*, « héritier de sang », formation comparable à *ḥatan-dam*, c'est-à-dire héritier adoptif suivant un rite sanglant. Les copistes, ne comprenant plus l'expression, auront introduit le nom de Damas qui n'a rien à faire ici.

Une remarquable alliance avec Jacob sera étudiée plus loin [1].

2° Alliance du Sinaï. Elle constitue le mythe essentiel de la religion israélite, l'armature sur laquelle repose toute l'institution du culte, des lois et des préceptes. Cette alliance a été insérée dans les récits qui s'étaient développés sur le thème de la sortie d'Égypte jusqu'à constituer une épopée nationale. L'exposition de ce mythe est des plus confuses parce qu'on a voulu y faire entrer toute la loi dont la rédaction est attribuée tantôt à Moïse [2], tantôt à Dieu lui-même [3]. L'alliance est conclue notamment par des holocaustes et des sacrifices de communion. La moitié du sang est répandue sur l'autel. Après lecture du « livre de l'Alliance », Moïse répand l'autre moitié du sang sur le peuple en disant : « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous suivant toutes ces paroles [4]. » Nous avons vu plus haut la conséquence qu'a eue le mythe de l'alliance au Sinaï pour la rédaction du Lévitique [5].

3° Alliance dans le pays de Moab qui consacre un autre « livre de la Loi » rédigé par Moïse [6]. On rapportait certaines révélations au séjour en Moab [7]; mais une seconde alliance pratiquée dans le pays de Moab est particulière au Deutéronome et le caractérise. On ne trouve pas ici une véritable cérémonie d'alliance avec rites appropriés. L'auteur deutéronomiste se contente d'interpréter les quarante ans au désert, où les Israélites n'ont mangé ni pain ni vin [8] comme une période de purification qui les a préparés à recevoir les lois de Dieu. L'alliance se pratique par serment ; elle comporte un rite de malédictions et de bénédictions.

1) Ci-après, § 3.
2) *Exode*, XXIV, 4.
3) *Exode*, XXIV, 12.
4) *Exode*, XXIV, 5-8. On sait que cette alliance s'est répercutée dans le christianisme avec Matthieu, XXVI, 28.
5) Voir ci-dessus, p. 11.
6) *Deutér.*, XXVII-XXVIII.
7) *Nombres*, XXVI, 13.
8) *Deutér.*, XXIX, 14.

4° Alliance avec Josué, pratiquée par simple serment[1].

5° Alliance avec David[2]. Cette alliance est surtout connue des prophètes pour qui David est devenu un symbole au même titre qu'Israël[3].

6° Alliance avec Joas, à laquelle nous consacrerons une étude particulière[4].

2. — *Les pierres sacrées et les monuments de témoignage.*

La coutume d'ériger des pierres sacrées et de leur offrir un sacrifice est un rite cananéen, adopté par les Israélites. Ce rite a joui d'une grande vogue à haute époque ; mais au temps où nos textes ont été soit rédigés, soit remaniés, on s'est efforcé d'en obscurcir le souvenir et d'en détourner les fidèles. Toutefois, nombre de mythes et de légendes visant cette coutume ont été conservés ; nous en traiterons ici parce que, notamment au témoignage d'Osée[5], le sacrifice était un rite lié à la *maṣṣeba.*

Le Code sacerdotal interdit formellement d'ériger des *maṣṣeba :* « Vous ne vous ferez pas d'idoles ni d'images sculptées ; vous ne dresserez pas pour votre usage de pierre sacrée (*maṣṣeba*), vous ne placerez pas dans votre pays de pierre figurée (*maskit*) pour vous prosterner devant elle[6]. » Il est même prescrit de détruire celles qui existent : « Bri-

1) Josué, XXIV, 25-26.

2) II Samuel, XXII.

3) Isaïe, LV, 3 ; Jérémie, XXXIII, 21.

4) Ci-après, § 12. On peut joindre à cette liste l'alliance des temps messianiques, Jérémie, XXXI, 31-34 ; XXXII, 40 ; Ezéchiel, XVI, 60 ; XXXIV, 25 ; XXXVII, 26 ; Isaïe, LV, 3 ; LXI, 8.

5) Osée, III, 4. Le sens de ce passage est que, pour rentrer définitivement en grâce, Israël devra, pendant un temps assez long, abandonner toutes les pratiques cananéennes et rester « sans sacrifice, ni *maṣṣeba* ». L'union de l'autel et de la *maṣṣeba* se retrouve dans Osée, X, 1 et 2. En général, à l'autel étaient adjointes la *maṣṣeba* en pierre et l'*ashera* en bois ; sur les notions primitives qui ont dicté ce choix, voir notre *Introduction à l'Histoire des Religions*, p. 96-99.

6) *Lévit.*, XXVI, 1.

sez toutes leurs pierres figurées (*maskitam*), détruisez toutes leurs idoles et ruinez tous leurs hauts-lieux[1]. » Cette dernière prescription vise les *maṣṣeba*. Elle est certainement d'époque tardive si l'on en juge par les anciens récits qui nous ont été conservés et, aussi, par la découverte à Gézer d'une rangée de ces pierres dressées dans un sanctuaire cananéen, qui s'est maintenu après l'installation des Israélites.

Robertson Smith a montré qu'anciennement les Cananéens et les Israélites traitaient la pierre sacrée ou *maṣṣeba* comme une sorte d'idole ou d'incorporation de la présence divine[2]. La statue proprement dite n'a jamais été en Syrie qu'un usage étranger. Nous avons à ce sujet une indication très nette dans le récit du livre des Rois touchant le temple de Baʿal que les rois d'Israël avaient érigé à Samarie. Dans le *debir*[3] ou *naos* se trouvait, non la statue de Baʿal, comme traduisent nos versions, mais sa *maṣṣeba*. Du fait qu'on la jette dans le feu, il ne s'ensuit pas qu'elle était en bois : le

1) *Nombres*, XXXIII, 52.

2) R. Smith, *Religion of the Semites*, p. 204. Il est intéressant de noter que cette définition a été acceptée par le P. Lagrange, dans la 2e édition de ses *Études sur les Religions sémitiques*, p. 194, sur les observations de Baudissin. Cela est d'autant plus significatif que le savant dominicain est obligé de combattre l'interprétation que la critique est unanime à admettre pour la pierre dressée de Jacob : ainsi paraît-il retirer, p. 205, ce qu'il a accordé p. 194, avec essai d'harmonisation par disjonction, à la p. 208. Dans *Realencycl.*, de Hauck, s. v. *Malsteine*, Baudissin a réuni et discuté tous les textes qui concernent le culte des pierres sacrées en Israël. Sur la diffusion du culte des pierres dressées, voir la collection recueillie par Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, II, p. 58 et suiv. Le caractère météorique attribué parfois à ces pierres sacrées est secondaire ; il s'est considérablement développé sous l'influence des progrès de l'astrologie ; mais il n'y a aucune opposition de concept (contre Lagrange) entre les pierres animées et la pierre incorporant la divinité, pas plus qu'entre celle-ci et la stèle funéraire, ainsi que R. Smith l'a parfaitement établi.

3) Dans II *Rois*, X, 25, d'après la correction de Klostermann. Après avoir tué les adorateurs de Baʿal qui offraient des sacrifices au dieu, c'est-à-dire qui se trouvaient dans la cour du temple, et « avoir jeté leurs cadavres, les gardes et les officiers poussèrent jusqu'au [*debir*] du temple de Baʿal. Ils sortirent la *maṣṣeba* (LXX : στήλην) de Baʿal et la jetèrent dans le feu. Ils abattirent l' [autel] de Baʿal, renversèrent le temple de Baʿal, etc. » C'est à tort qu'on a voulu corriger le terme *maṣṣeba* bien appuyé par les LXX.

calcaire de Palestine se délite facilement à la chaleur d'un foyer ardent[1]. Ce procédé de destruction se double, comme nous le verrons plus loin pour le Veau d'or, d'un rite de purification[2].

La divinité était appelée et fixée dans la pierre par la vertu du sacrifice. Nous avons déjà cité, à propos du rite de l'*azkara*, la promesse de Yahvé à qui lui offrira des holocaustes et des sacrifices de communion : « En tout lieu où tu mentionneras (l. : *tazkir*) mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai[3]. » Précisément cette mention du nom est celle que dut faire Jacob quand, après avoir oint la pierre qu'il dressa à la suite de sa vision, il prononça le nom de Bethel, nom qui, dans le récit primitif de l'Elohiste, représentait, non la ville de ce nom, mais le Dieu. Le rédacteur s'est livré à un jeu de mots inoffensif avec « maison de Dieu[4] », grâce auquel un renseignement précieux nous a été conservé.

Cependant la définition de Robertson Smith demande à être complétée et ce sont les pierres dressées en témoignage qui nous en fourniront l'occasion. C'est là, peut-être, un côté de leur nature sur lequel on a insisté à basse époque pour en masquer un autre ; mais ce n'est pas une conception nouvelle. On les définit volontiers des monuments commémoratifs[5] ; mais le point de vue moderne qu'évoque cette expression ne donne qu'une représentation imparfaite de ce qu'étaient ces monuments pour l'ancien Israélite.

Prenons, par exemple, le pacte conclu entre Jacob et

1) D'ailleurs, même si elle est dure comme le basalte, il est facile de faire éclater la pierre surchauffée en y jetant de l'eau. On sait que la stèle de Mésa a été ainsi réduite en morceaux par les Arabes.

2) Voir ci-après, § 3.

3) *Exode*, XX, 24; cf. ci-dessus, p. 49.

4) *Genèse*, XXVIII, 17 et 22. La confirmation qu'il faut lire *Gen.*, XXXIII, 20: « Jacob érigea là une *m[aṣṣeba]* qu'il appela [Beth]el, Dieu d'Israël », se trouve dans *Gen.*, XXXI, 13; cf. ci-après, p. 234. Il faut faire abstraction de *Gen.*, XXVIII, 19, qui est du Yahviste et vise bien la localité.

5) Toute l'argumentation du P. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2e édit., dans son chapitre sur les pierres sacrées, repose sur l'équivoque que comporte, pour l'esprit moderne, la notion du monument commémoratif.

Laban. Que l'événement soit fictif, que le récit s'attache à l'explication d'un nom de lieu, cela importe peu ; nous n'envisageons ici que la coutume décrite qui, elle, devait être réelle sans quoi le récit eût été sans objet.

Jacob s'étant enfui avec femmes, enfants, servantes et troupeaux, Laban se met à sa poursuite et, après l'avoir rejoint lui adresse de vifs reproches. A la suite de cette explication, on convient de conclure une alliance [1]. Le récit qui nous est parvenu est embrouillé parce qu'il amalgame des traditions divergentes. La tradition éphraïmite nous montre Jacob pratiquant son rite favori, l'érection d'une stèle, invoquant la divinité sur cette stèle et offrant un sacrifice de communion [2]. Dans la tradition judéenne, Laban fait ériger un monceau de pierres, on mange sur ce monceau et l'on proclame le serment d'alliance [3]. A quelques variantes près, le rite est le même : les monuments sont les témoins de l'alliance, c'est-à-dire que, par la vertu du sacrifice, la divinité a été incorporée dans le monument et reçoit la fonction de « témoin de l'alliance » ; on la charge de punir celui qui y manquerait. Laban est très explicite à ce sujet : si Jacob venait à maltraiter ses femmes, ce n'est pas un homme qui serait témoin, mais Dieu lui-même [4].

Ainsi, la pierre ou, en général, le monument de témoignage avait une personnalité très nette, au besoin celle d'un dieu, voire du *genius loci*, mais spécialisé dans sa fonction. Cela nous explique que l' « arche de Yahvé » ait fini

1) *Genèse*, XXXI, 44 et suiv.

2) Du récit de E, visant le traité entre Jacob et Laban, il ne subsiste plus que *Gen.*, XXXI, 45 (où le sujet est certainement Jacob), 53[b] et 54. Sur la correction à faire subir au verset 53[b], mutilé par le rédacteur, voir ci-après, p. 236-237. Sur l'expression rituelle « sacrifier » ou « manger sur la montagne », voir également ci-après, p. 235 et suiv.

3) Le récit de J réunit deux traditions concernant le serment proclamé par Laban. L'une, *Gen.*, XXXI, 46-50 (dans 46[a], il faut substituer Laban à Jacob), vise les rapports de Jacob avec ses femmes, l'autre, 51-53[a], est un traité d'amitié. Dans ces versets, la mention de la stèle a été insérée par le rédacteur pour fondre les divers récits.

4) *Gen.*, XXXI, 50. Sur le rôle de témoin attribué à Yahvé dans le serment, voir Jérémie, XLII, 5.

par être dénommée « l'arche de témoignage ». Si l'expression ne se trouve que dans les textes les plus récents, l'idée est ancienne. Dans les papyrus d'Éléphantine on trouve un serment prononcé par le sanctuaire [1].

Un autre exemple nous est fourni par l'épisode qui termine la carrière de Josué. Après avoir fait jurer au peuple l'alliance avec Yahvé, le successeur de Moïse prend une grosse pierre qu'il dresse sous un chêne [2] et il proclame : « Cette pierre que vous voyez, vous servira de témoignage *qu'elle a entendu* toutes les paroles que Yahvé vous a dites, de peur qu'à l'avenir vous ne vouliez le nier et mentir à Yahvé, votre Dieu [3]. » Le morceau a subi des retouches, car dans cet épisode, Yahvé ne parle pas ; seuls les protagonistes formulent le serment en pratiquant les rites. Dans le récit primitif, Yahvé, descendu dans le monument, devait entendre et retenir les paroles prononcées. Dans Isaïe, la montagne du témoignage [4] est évidemment la montagne des dieux comparable à l'Olympe.

Ainsi, par les formules sacramentelles auxquelles on joint un rite approprié, onction ou sacrifice, on fixe dans la pierre un esprit, la divinité, ou une parcelle de celle-ci. On constitue ainsi un dieu particulier ou à fonction spéciale, un *Sondergott*, qui a pour mission de retenir les termes du serment ou de l'alliance et qui, s'il est nécessaire, sera invoqué pour témoigner du contrat. Ce gardien jaloux du sermen tirera vengeance de sa non-exécution. Quand l'usage de

1) Sachau, pap. 32, 3. Dans Sach., pap. 27, 7, nous comprenons « par le *ḥerem* du dieu Bethel ».

2) Josué, XXIV, 26. Le rédacteur ajoute : « Qui était dans le sanctuaire de Yahvé ; » mais s'il s'agit de l'arche sainte, elle était alors à Silo ; or, la scène se passe à Sichem. En réalité, ce chêne se dressait dans le sanctuaire de Ba'al-Berith comme l'indique *Juges*, IX, 4 et 6 ; *Gen.*, XII, 6, le fait adopter par Abraham. C'est probablement un rite local qu'accomplit Jacob lorsqu'il dépose au pied de ce chêne (cf. Ezéchiel, XX, 28) les teraphim et les bijoux de ses femmes ; cf. *Gen.*, XXXV, 4. Cet arbre est cité encore, *Deutér.*, XI, 30. Comparer le chêne d'Ophra (*Juges*, VI, 11 et VIII, 33), ci-après, § 6.

3) Comparer *Juges*, XI, 10 : « Que Yahvé, qui nous entend, soit entre nous, si nous n'accomplissons pas ta demande. »

4) Isaïe, XIV, 13.

l'écriture se répandra, cette notion de témoignage s'obscurcira rapidement ou même disparaîtra. On se contentera alors de mettre le traité écrit ou la loi sous la sauvegarde de la divinité.

On remarquera que la pierre peut incorporer une personnalité quelconque : individu ou groupe. Lors de l'alliance pratiquée par Moïse entre Yahvé et son peuple, au pied du Sinaï, les douze *maṣṣeba* qu'il érige auprès de l'autel « selon les douze tribus d'Israël », incorporent chacune l'âme d'une tribu. On ne dit pas à la suite de quel rite, mais nous savons que la *semikha* suffisait. Aussi, quand on rapporte que Moïse prit le sang des taureaux sacrifiés et en versa moitié sur l'autel, puis moitié, avec des coupes, sur le peuple d'Israël, il faut comprendre que ce sang des coupes — douze probablement — était répandu sur les douze *maṣṣeba* [1].

Rien n'empêche que la spécialisation du *numen* se fasse dans une, deux ou plusieurs pierres et c'est vraisemblablement ainsi qu'il faut comprendre le récit rapporté par Hérodote d'après lequel, pour unir deux hommes par l'alliance, on leur incisait la paume de la main près du grand doigt et, prenant un bout du vêtement de chacun, on pratiquait avec le sang l'onction sur sept pierres en invoquant Dionysos et Uranie [2]. La pluralité des pierres sacrées ou *anṣab* qui entourent tel ou tel dieu, et autour desquelles les fidèles pratiquent un acte unique d'adoration [3] ont la même signification : elles peuvent toutes incorporer le même dieu, de même qu'une seule pierre peut incorporer plusieurs divinités comme l'atteste le terme de symbétyle d'une dédicace syrienne [4].

1) *Exode*, XXIV, 4-8.

2) Hérodote, III, 8.

3) Exemples dans Wellhausen, *Reste Arab. Heidentums*, p. 99 et 102 ; cf. R. Smith, *Religion of the Semites*, p. 210 et suiv.

4) Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 112 et suiv. Nous maintenons notre explication de ce terme et n'admettons pas celle par Eshmoun-Bethel proposée par Lidzbarski, bien qu'elle ait eu l'approbation du P. Lagrange. Encore moins justifiée nous paraît l'étymologie d'Eshmoun tirée de *shem*, nom.

Ces localisations étroites n'ont jamais gêné la conscience populaire, elle a toujours cru y trouver un bénéfice immédiat, par suite, d'autant plus précieux. Il faudra un théologien averti et d'époque tardive pour mettre dans la bouche de Salomon cette réflexion : « Mais est-ce qu'en vérité Dieu résiderait sur la terre? Alors que le ciel et tous les cieux ne sauraient te contenir, combien moins ce temple que je viens d'édifier [1] ! » Le contraste entre ces idées récentes et les croyances d'une époque plus ancienne, celle de Salomon, est marquée par la comparaison de ce passage auquel s'opposent le verset 3 du chapitre IX et les versets 12-13 du chapitre VIII, vestiges d'une source plus ancienne.

L'idée de division et, en même temps, de spécialisation de la divinité qui la réduit au rôle de *Sondergott*, a une autre application dont le développement mythique a été considérable. Appliquée non plus à des pierres, mais à la représentation anthropomorphe, elle a donné l'ange (*maleak*) [2] ou les anges de Yahvé. Récemment, M. Lods a comparé le *maleak* à « l'âme extérieure [3] ». De fait, ces conceptions sont assez voisines; mais il vaut mieux garder le terme d'âme extérieure pour les mortels ou les héros, d'autant plus qu'on n'attend jamais, de l'âme extérieure, des interventions du même ordre.

Le *maleak*, primitivement, est une émanation [4], un dédoublement, une spécialisation fugitive de la divinité, notamment son porte-parole ; il a une mission précise et temporaire : dès qu'il l'a remplie, il disparaît sans laisser de traces. Il n'est pas une hypostase de la divinité ; il n'en est qu'un moment, un geste et une parole. Par son caractère momentané, il se distingue de la *maṣṣeba* qui est permanente de

1) I *Rois*, VIII, 27. Ces notions ne sont pas antérieures à l'exil et notre auteur pourrait être contemporain du troisième Isaïe ; cf. Isaïe, LXVI, 1.

2) Il suffira de citer l'exemple du combat de Jacob avec Dieu. Jacob est qualifié d'homme dans *Gen.*, XXXII, 24, et de *maleak* dans Osée, XII, 4-5.

3) Ad. Lods, *l'Ange de Yahvé et l'âme extérieure*, dans *Studien z. sem. Philol. und Religionsgesch.*, dédiées à Wellhausen, p. 265 et suiv. Voir ci-après, § 8 : Samson et le naziréat.

4) Le nom de Dieu réside dans le *maleak : Exode*, XXIII, 21 ; *Nombres*, XX, 16.

sa nature ; par là aussi il se distingue nettement du *genius* des divinités romaines ou des anges du christianisme qui ont soit une position très inférieure, soit une individualité très nette.

Comme la *maṣṣeba*, ou ses analogues arabes les *anṣab*, le *maleak* peut être multiple. Il est triple dans sa manifestation à Abraham[1]. La plupart des inconséquences qu'on a relevées dans le récit qui nous en est fait, ne sont des inconséquences qu'à notre point de vue. Le lecteur juif prévenu, dès les premiers mots, qu'il s'agissait d'une apparition de Yahvé, n'aurait pu admettre que, même par ignorance, Abraham ne réglât pas ses actes et ses paroles en conséquence. De là, l'emploi voulu de « mon Seigneur », au lieu de « mes Seigneurs » ; de là, le caractère sacrificiel du repas offert par Abraham et de celui qu'offre Lot[2]. Nous ne croyons pas que les chapitres XVIII-XIX de la Genèse proviennent de la combinaison de deux sources, l'une mettant en scène Yahvé, l'autre une représentation triple de la divinité. Nous faisons, naturellement, abstraction du passage XVIII, 23-33. Car si le rédacteur se fût trouvé en présence de telles sources, on ne comprendrait pas qu'ayant le choix, il ne se fût pas limité à la première. Il est plus probable que le récit primitif montrait Yahvé se manifestant à Abraham sous l'aspect de trois hommes ou trois *maleak*, et de deux à Lot[3], personnage de moindre importance. Le rédacteur a tout embrouillé en laissant entendre que Yahvé était l'un des trois hommes et qu'il se retirait après son entretien avec Abraham. Cet entretien (*Gen.*, XVIII, 23-33) est manifestement une addition au récit primitif.

Dans les apparitions de ce type, la parole est indistinctement prise par le *maleak* ou par Yahvé : cela répond à la conception du *maleak* et ne provient pas nécessairement d'une altération du texte[4]. On comprend aussi pourquoi la

1) *Gen.*, XVIII.
2) Voir ci-dessus, p. 175, note 1.
3) *Gen.*, XIX.
4) A basse époque, on a parfois été gêné par certaines apparitions. C'est

vue du *maleak* est considérée comme offrant le même danger que la vue de Dieu lui-même [1]. A basse époque, *maleak* en vient à être appliqué au prêtre, en tant que représentant ou messager de Dieu [2].

Nous avons eu l'occasion de citer l'arche parmi les monuments de témoignage et de signaler que, si l'expression « arche du témoignage » ne se rencontrait que dans des textes récents, il ne fallait pas en conclure à la modernité du concept [3]. Cela a son importance pour la signification et la représentation de l'arche. Ce n'est pas le lieu de discuter les opinions récemment émises et qui tendent, notamment, à assimiler l'arche de Yahvé à un trône divin [4]. On remarquera simplement que, si telle était la conception israélite, on ne voit pas pourquoi, tant elle est banale, nos textes nous la cacheraient si soigneusement. Il n'est pas suffisant de fonder cette hypothèse sur des expressions aussi générales et peu significatives que celle nous montrant Yahvé siégeant sur les *keroub*. Le renseignement le plus précis nous est fourni par le vocable *aron* qui ne peut désigner qu'un objet en forme de coffre, vraisemblablement un *naos* portatif. Toute autre conjecture est sans fondement et ce défaut de précision s'explique puisque l'arche disparaît dès

ainsi que, dans *Exode*, IV, 24, les LXX et le targoum supposent un *maleak*, là où l'hébreu conserve la mention de Yahvé; mais il n'y a pas lieu de généraliser et de supposer que partout où il y a *maleak*, cela est dû à une correction, car la correction aurait été par trop maladroitement pratiquée. Nous verrons d'ailleurs, ci-après, un cas (*Ecclésiaste*, V, 5) où *maleak* a été, dans les versions, remplacé par Élohim.

1) *Juges*, VI, 22-23.

2) Malachie, II, 7, verset postérieur à ce prophète et simple insertion qui, cependant, rend compte d'*Ecclésiaste*, V, 5. Dans ce dernier, le texte massorétique est le bon ; les LXX et la version syriaque ont corrigé *maleak* en Élohim.

3) Nous raisonnons dans le cas le plus désavantageux pour notre hypothèse; mais il ne nous paraît nullement certain que l'expression « arche du témoignage » soit de basse époque. Il suffit, en effet, de comparer l'expression « montagne du témoignage » pour montagne des dieux, employée par Isaïe, XIV, 13. Par là, nous voyons encore que *aron mo'ed* avait bien le sens d' « arche de la présence divine ».

4) On trouvera la liste de ces travaux dans les encyclopédies bibliques les plus récentes, notamment dans *Realencycl.*, de Hauck, t. XXIII, p. 287.

le temps de Nabuchodonosor[1] et ne pouvait, par conséquent, figurer sur le bas-relief de l'arc de triomphe de Titus. La description du temple de Salomon que le livre des Rois a empruntée aux Annales du temple ne nous renseigne pas sur sa forme. Le passage *Exode*, XXV, 10-22 est la projection dans le passé de ce qui existait dans le temple; mais on y définit particulièrement le dispositif qui permettait de transporter l'arche. Le renseignement qui place les Tables de la Loi dans ce meuble, est fort sujet à caution. Il faut croire que l'arche ne cadrait plus avec le culte tel que les fidèles de Yahvé le concevaient au retour de l'exil. Peut-être est-ce ce sentiment qui fit adopter le terme d'arche de témoignage qui, mettant en valeur une de ses propriétés, avait pour effet d'éviter une identification trop précise entre l'objet du culte et la divinité. Le même artifice de langage a servi pour désigner l'autel des tribus transjordaniques et pour apaiser les scrupules que son érection avait suscités à basse époque[2].

3. — *Bethel, Dieu de Jacob. — Le Veau d'or et son expiation.*

1. *Bethel, Dieu de Jacob.* — L'institution du Royaume d'Israël par Jeroboam I n'amena, contrairement au récit tendancieux de l'A. T., aucune révolution religieuse. Il est très probable que le nouveau roi ne fit que sanctionner la coutume locale notamment quand il adopta, pour les sanctuaires de Bethel et de Dan, l'image d'un jeune taureau comme représentation de Yahvé. Stade a très judicieusement montré qu'en célébrant au huitième mois la fête des

1) Nabuchodonosor doit avoir emporté l'arche en 597. Cela résulte d'Ezéchiel, VIII, 12 : « Yahvé a abandonné le pays, » dit-on à Jérusalem, la sixième année de l'exil. Jérémie, III, 16, le confirme, car il dit au sujet de l'arche : « On n'en remarquera plus l'absence, on n'en fera plus d'autre. » L'ensemble Jérémie, III, 1 — IV, 2, se rapporte au règne de Josias et a fait partie du rouleau de 604, sauf précisément, III, 6-18, qui est une insertion postérieure. Sur la sécurité que donnait la présence de la divinité; cf. Michée, III, 11.

2) Josué, XXII, 9-34.

tabernacles, Jeroboam maintenait l'ancien usage ; plus tard la fête fut reportée au septième mois [1]. Il faut donc abandonner complètement l'hypothèse d'un emprunt aux cultes égyptiens en ce qui concerne le culte du taureau dans le Royaume du Nord [2].

Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine ont fourni un nom divin Bethel dont l'identification avec Yahvé est admise par une partie tout au moins de la colonie juive d'Éléphantine, puisque tous deux reçoivent la même parèdre 'Anat [3]. D'autre part, la révélation de ce nom divin Bethel [4], dans un milieu israélite voué d'une manière fervente au culte de Yahvé, permet de démontrer que le Dieu particulièrement adoré dans le Royaume du Nord portait précisément ce nom de Bethel dans les anciens textes bibliques. Comme Zimmern l'a montré [5], Beth-el, « maison de Dieu », est à la fois un des appelatifs de la pierre sacrée, du bétyle, et un nom divin, tout à fait comme *ashera* désigne à la fois le poteau sacré et la déesse que ce dernier incorpore, ou encore, suivant la brillante conjecture de M. Clermont-Ganneau comme Zeus Madbachos n'est autre qu'un Zeus Bomos, le dieu-autel [6]. Mais ces appellations sont secondaires, et de même

1) I *Rois*, XII, 26-33 ; XIII, 33-34. On sait que I *Rois*, VIII, 2, lie la consécration du temple de Salomon à la fête des tabernacles et indique que celle-ci se tenait le 7ᵉ mois. Mais comme, d'après I *Rois*, VI, 38, le temple fut terminé le 8ᵉ mois et qu'il est invraisemblable que Salomon ait attendu onze mois pour l'inaugurer, on en déduit que la mention de I *Rois*, VIII, 2, a été mise tardivement en concordance avec la coutume nouvelle de célébrer la fête des tabernacles au 7ᵉ mois et que, primitivement, le texte portait ici le 8ᵉ mois ; cf. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. 57.

2) Cette hypothèse était en faveur chez les anciens exégètes ; voir la réfutation par Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, IX, p. 705 et suiv.

3) 'Anat-Yahou dans Pap. Sachau, 32 et 'Anat-Bethel dans Pap. Sachau, 18 (daté de 419 av. J.-C.), quelle que soit la façon dont on envisage ces binomes. Voir E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*.

4) Ce nom divin entre non seulement dans des complexes divins ('Anat-Bethel, Ashm-Bethel, Ḥaram-Bethel), mais aussi dans des noms propres Bethelnathan, Bethel'aqab, Bethelitaqim ; cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, 1916, I, p. 330 et suiv.

5) Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3ᵉ édit., p. 437 et suiv.

6) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, t. IV, p. 164. A notre avis, il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un dieu-bétyle, d'une déesse-poteau ou d'un dieu-autel, mais de vocables qui cachent, par crainte superstitieuse, le

que le nom véritable de Bethel est Hadad, de même on peut penser qu'Ashera nous cache sa parèdre ʿAnat[1].

Le dieu Bethel, qui est attesté dès l'époque assyrienne[2], n'est qu'une forme locale du grand dieu amorrhéen et syrien Hadad, qu'accompagne invariablement le taureau quand il n'est pas simplement représenté par cet animal. Ce culte est connu vulgairement sous le nom de culte du veau d'or et l'on sait avec quelle ardeur les auteurs ou rédacteurs bibliques postérieurs en ont repoussé les pratiques. Dans leurs attaques ils s'ingénient à employer des périphrases pour désigner ce culte[3], tant leur horreur est profonde, et ils suppriment toute mention du Dieu dans les récits qu'ils reproduisent. Cette censure impitoyable, dont on saisit les premières manifestations dans Osée[4] au milieu du huitième siècle, s'est cependant trouvée en défaut à deux reprises à la

nom divin véritable. Toutefois, il peut arriver que le vocable accessoire passe au premier plan; c'est le cas pour Ashera puisque cette déesse est passée en assyrien sous la forme *Ashirtu*, Ashratu. Sur cette forme, cf. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 2e édit., p. 68. Un cas plus compliqué encore est celui de Baʿal-Ḥamman ou Baʿal-Ḥammon. Par analogie avec ce qui précède on peut conjecturer, avec Eduard Meyer (*Roschers Lex.*, I, 2870), qu'il tire son nom des *ḥammanim* cités à côté des *ashera*; ce n'est donc qu'un vocable secondaire, mais qui comme Bethel et Ashera, a pris le pas sur l'ancien vocable, d'ailleurs inconnu, et l'a supplanté. Les noms de lieu étant souvent des noms divins, il n'est pas surprenant que Baʿal-Ḥamman puisse être aussi le baʿal de la ville de Ḥamman ou Ḥammon, comme le veut Hoffmann, *Ueber einige phönizische Inschriften*, p. 20. Baʿal-berith rentre peut-être dans cette catégorie de noms divins.

1) Ainsi, pour prendre un exemple, quand il est dit, II *Rois*, XIII, 6, que, sous la dynastie de Jéhu, les Israélites ne renoncèrent pas au culte adopté par Jéroboam et que, notamment, l'Ashera subsista à Samarie, c'est la déesse ʿAnat qu'il faut entendre sous ce vocable.

2) Dans le traité entre Asarhaddon et Ba'li, roi de Tyr, sous la forme *Ba-ai-ti-ile*; cf. H. Winckler, *Altor. Forschungen*, II, p. 10 et suiv.; Zimmern, *loc. cit.*, et Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2e édit., p. 195 et suiv. Le texte de ce traité a été repris par V. Scheil, *le Prisme d'Assaraddon, roi d'Assyrie*, 681-666 (*Bibl. de l'École des Hautes-Études*, fasc. 208), p. 36 et suiv., qui lit : le dieu Baïti-Ilani.

3) Il suffira de citer Isaïe, XVII, 8, où le veau d'or est appelé « ce qu'ils ont fabriqué de leurs doigts »; voir aussi Isaïe, II, 8, qui s'applique également à Israël; de même, II *Rois*, XXIII, 15, relatant la destruction du haut-lieu de Bethel, évite de mentionner l'idole; cf. ci-après, p. 246.

4) Osée, II, 19: « Et [les Baʿalim] ne seront plus mentionnés par leurs noms. » Dans IV, 15 et V, 8, Osée écrit Beth-Aven pour Bethel.

faveur de la confusion qui s'est produite entre le nom du dieu Bethel et celui de la ville où il était particulièrement adoré et qui en avait pris le nom. Anciennement, cette ville s'appelait Louz[1]. La vogue dont y jouit le culte du dieu Bethel entraîna le changement de ce nom ; on dut dire 'Beth-Bethel, puis simplement Bethel, comme on disait Ba'al-Me'on en abréviation de Beth-Ba'al-Me'on.

Rappelons les deux passages où le vocable divin Bethel a échappé à l'attention des reviseurs. D'abord Jérémie, XLVIII, 13 : « Alors Moab aura honte de Kamosh, de même que la maison d'Israël a eu honte de Bethel ». Puis *Genèse*, XXXI, 13, particulièrement important parce que la lecture ne laisse place à aucune incertitude et que nous pourrons en tirer d'importantes conséquences : « Je suis le dieu Bethel (האל ביתאל)[2] qui te suis apparu dans le lieu où tu as oint une stèle et prononcé un vœu en mon honneur[3]. » Ainsi est confirmée l'hypothèse émise plus haut, d'après laquelle le nom du dieu Bethel est à la base du jeu de mots de *Genèse*, XXVIII, 17 et 22 et dans *Genèse*, XXXIII, 20[4].

La restitution du Dieu nous paraît s'imposer dans trois autres passages, l'un d'Osée, les deux autres d'Amos. Dans *Osée*, X, 8, on lit généralement, en tenant *aven ḥaṭṭat* pour une addition : « les hauts-lieux d'Israël ». Mais le terme *aven*, chez Osée, remplace le vocable *el* en tant que visant le Dieu adoré à Bethel[5], de même que *boshet* remplace Ba'al[6]. L'addition est donc constituée par *ḥaṭṭat Yisrael* et il faut traduire : « Les hauts-lieux du (dieu) Bethel sont

1) *Genèse*, XXVIII, 19 (J); XXXV, 6-7 (E); voir ci-après, p. 240.

2) Comparer « le Dieu Yahvé », dans Isaïe, XLII, 5, et *Psaumes*, LXXXV, 9.

3) Ce passage a été signalé par Joseph Halévy, *Revue sémitique*, oct. 1911 ; mais sa restitution est incomplète. Il faut tenir compte des LXX, bien qu'ils semblent avoir remanié le texte, et lire : *'anoki ha-'el Bethel [ha-nire'é 'eleka bamaqom] 'asher mashaḥta sham maṣṣeba [va-]'asher nadareta li sham neder.*

4) Voir ci-dessus, p. 224.

5) Osée, IV, 15; V, 8; X, 5. De même, dans Amos, I, 5, *aven* remplace Hadad et *biq'at Hadad*, comme *Beth-'Eden*, est une appellation de Damas et de son oasis.

6) Osée, IX, 10. On doit restituer Ba'al dans VII, 16; XIII, 1.

détruits; des ronces et des chardons poussent sur leurs autels, et ils diront aux montagnes : « Recouvrez-nous ! » et aux collines : « Tombez sur nous! » On remarquera que la glose *ḥaṭṭat Yisrael* équivaut à l'expression *ashemat Shomeron* d'Amos, VIII, 14 et vient à l'appui de l'hypothèse d'après laquelle cette dernière expression aurait remplacé *El Bethel*. Toutefois, il ne faut pas traduire dans ce passage d'Amos (il s'agit d'un serment) « par le Dieu de Bethel », mais « par le Dieu Bethel », *ha-El Bethel*.

Le second passage d'Amos, que nous voulons signaler, se trouve au chapitre III, 14, où il faut lire, comme on l'a proposé : « Je sévirai contre l'autel de Bethel », à condition toutefois de comprendre « l'autel du dieu Bethel[1] ». Le pluriel « les autels de Bethel » a été introduit ici pour laisser entendre qu'il s'agissait de la ville ; mais dans la suite du récit il n'est question que d'un autel, l'autel principal du Dieu : « les cornes de l'*autel* seront abattues et tomberont à terre ».

Nous devons revenir sur le chapitre XXXI de la Genèse pour en montrer toute l'importance : il constitue pour l'ancien culte éphraïmite un document de premier ordre. Non seulement, il nous livre le nom du Dieu Bethel ; non seulement, comme nous le verrons dans un instant, il nous apprend que la tradition éphraïmite considérait ce Dieu comme celui d'Isaac et de Jacob, mais encore il nous décrit des scènes rituelles relatives à cette divinité et nous conserve une expression rituelle particulière aux sacrifices anciens. Nous avons vu plus haut[2] que le Yahviste fait ériger un monceau de pierres sur lequel s'accomplit un sacrifice de communion, tandis que l'Élohiste retrace l'érection d'une stèle et nous dit : « Jacob sacrifia sur la montagne, invita ses frères à manger la chair (du sacrifice). Ils mangèrent et passèrent la nuit sur la montagne[3] ».

1) En effet, on ne dit pas l'autel de Jérusalem, mais l'autel de Yahvé.

2) Voir plus haut, p. 225.

3) *Gen.*, XXXI, 54. Ce passage capital est, le plus souvent, dénaturé par nos versions.

« Sacrifier et manger sur la montagne », « passer la nuit sur la montagne » sont des expressions rituelles qui caractérisent les anciens cultes israélites, cultes très analogues, sinon identiques, aux cultes cananéens, et contre lesquels les prophètes — ceux du moins que l'Ancien Testament nous a conservés — s'élèvent avec vigueur. Il suffira de citer Ézéchiel qui se sert de l'expression « manger sur la montagne » pour caractériser les rites sacrificiels qu'il réprouve[1].

Le chapitre XXXI de la Genèse, tout imprégné d'ancienne tradition éphraïmite, atteste que cette dernière entendait légitimer aux yeux des Israélites le culte du Dieu Bethel, en le présentant comme le Dieu des patriarches[2] et cela en opposition avec la tradition yahviste, représentée notamment par *Gen.*, XII, 8 et XIII, 3-4. La preuve en est fournie non seulement par la mention caractéristique du Dieu Bethel dans *Gen.*, XXXI, 13, mais encore par la restitution qui nous semble s'imposer au verset 53. Le texte hébraïque porte que Jacob jura *be-phaḥad abiv*, mot à mot « par la terreur de son père », ce qui est une façon anormale de s'exprimer. Nos versions l'ont bien senti, puisqu'elles paraphrasent : « Jacob jura par le Dieu révéré de son père Isaac. » Mais pour que le texte hébraïque soit si mal ordonné,

1) Ezéchiel, XVIII, 6; 11; 15; XXII, 9. Dans le passage cité plus haut d'Osée, X, 8, l'invocation aux montagnes et aux collines est une allusion ironique aux cultes qu'on y pratiquait. Cf. Osée, IV, 13, également avec une pointe d'ironie touchant la douceur de l'ombre; Jérémie, II, 10-11; 20; III, 2; 6; 13; 21; 23; Ezéchiel, VI, 13; XX, 28-29. Dans Isaïe, LXV, 3, il faut corriger *ha-lebenim* qui n'est pas en situation en *he-harim* d'après Isaïe, LXV, 7, et comprendre: « Sacrifiant dans les bosquets et brûlant de l'encens sur les montagnes. »

2) On peut comprendre *Gen.*, XXXI, 42 : « Si le Dieu de mon (grand-)père Abraham, (Dieu) que vénère Isaac, ne m'était venu en aide, etc. ». Cette lecture s'accorde avec les passages de l'Elohiste, *Gen.*, XLVIII, 15 : « Que le Dieu devant lequel ont marché mes pères, Abraham et Isaac... », et *Exode*, III, 6; mais, dans ce dernier exemple, l'identification à Yahvé est peut-être latente. D'autres tiennent la mention d'Abraham, dans le v. 42, pour une glose; nous inclinons vers cette solution. Sinon, il faudrait admettre que la tradition éphraïmite considérait le Dieu Bethel comme le Dieu d'Abraham, tout en professant qu'Isaac et Jacob étaient les fondateurs des sanctuaires. Voir plus loin, à propos de *Gen.*, XLVI, 1 et suiv.

il faut qu'il ait subi une retouche maladroite et, d'après le verset 13, la restitution de *Gen.*, XXXI, 53 s'impose : ב[שם האל ביתאל אשר] פחד אביו, c'est-à-dire « par [le nom du Dieu Bethel que] son père vénérait ». Ce verset est de même source éphraïmite que le verset 45 et devait le suivre de près. Dès lors, on estimera qu'il faut également restituer Bethel dans l'apparition divine qui assure à Jacob un heureux voyage avant son départ de Beersabée pour l'Égypte. Nous lisons dans *Gen.*, XLVI, 3 : אנכי האל [ביתאל] אלהי אביך d'après *Gen.* XXXI, 13 et 53 : « Je suis le Dieu Bethel, le Dieu de ton père ».

Il nous faut maintenant tirer parti de ces remarques. D'abord, il en résulte que la tradition éphraïmite, représentée par l'Élohiste, avait pris à tâche de justifier le culte du Dieu Bethel, adoré dans le Royaume du Nord, et cela en le reliant aux patriarches et spécialement au héros éponyme Jacob-Israël. Ce culte se pratiquait sur l'autel érigé devant la *maṣṣeba* du Dieu et celui-ci était fréquemment figuré par un taureau. Nous reviendrons sur ce dernier point. Pour l'instant nous tenterons de reconstituer, à quelques détails près, la suite des récits éphraïmites qui mettaient le héros en relation avec les principaux lieux de culte du Dieu Bethel.

Jacob se rendant de Beersabée à Harran s'arrête pour passer la nuit en un lieu qui n'est pas nommé par l'Élohiste. Le Yahviste seul veut que ce soit à Bethel. Ayant pris une pierre pour y poser la tête, il eut un songe : des anges montaient et descendaient le long d'une échelle dont le sommet touchait aux cieux [1]. Jacob eut peur et dit : « Que ce lieu est redoutable ! qu'est-ce donc sinon la maison de Dieu (El) [2] et voici la porte des cieux [3] ». Le lendemain, de bon matin,

1) *Gen.*, XXVIII, 10 (probablement commun à J et à E), 11-12 (E ou commun à E et à J).

2) Cette remarque vise Bethel qui peut s'expliquer « maison de El ».

3) C'était peut-être, s'il s'agit de définir le sanctuaire de la ville de Bethel,

Jacob prit la pierre qu'il avait posée sous sa tête et l'érigea comme stèle (*maṣṣeba*) sur laquelle il fit une libation d'huile [1]. Puis Jacob prononça un vœu où le rédacteur a encore entremêlé de façon presque inextricable les deux versions. Pour restituer la version élohiste, on est amené à remanier fortement le texte : « Si [Bethel] est avec moi, s'il me garde dans le voyage que j'entreprends, s'il me donne du pain pour me nourrir et des vêtements pour me vêtir, et que je revienne en paix dans la maison de mon père, alors [Bethel] aura été un Dieu pour moi. Cette pierre que j'ai érigée en stèle, je [l'appellerai] Bethel [2] et, de tout ce que tu me donneras, je te paierai la dîme [3] ». Le rédacteur a corrigé : « cette pierre que j'ai érigée en stèle sera [4] la maison de Dieu ». Les LXX ont voulu expliquer en ajoutant « pour moi ».

Jacob se met en route, se rend à Harran où il épouse Léa et Rachel, séjourne là vingt ans au service de Laban. Mais tandis que, pour le Yahviste, il jouit de la protection de Yahvé, pour l'Élohiste, c'est le Dieu Bethel qui lui accorde sa bénédiction et témoigne que le vœu de Jacob est exaucé : « Je suis le Dieu Bethel qui te suis apparu dans le lieu où tu as oint une stèle et où tu m'as fait un vœu. Maintenant, lève-toi, sors de ce pays et retourne dans la terre de tes parents [5]. »

Cela constitue la seconde apparition du Dieu à Jacob. Dès lors, on peut conjecturer que la carrière du héros verra se poursuivre les manifestations de ce nouveau culte. En effet, lors du pacte conclu avec Laban, il prend une pierre pour l'ériger en stèle et prête serment par Bethel [6], selon notre

un titre que cette dernière portait. Comparer le titre de « porte » appliqué à Jérusalem dans Michée, I, 9.

1) *Gen.*, XXVIII, 17-18. Le verset 19 est de J. L'Elohiste ne fera intervenir que plus tard la ville de Bethel.

2) Le texte porte *beth-Elohim*.

3) *Genèse*, XXVIII, 20-22.

4) Au lieu du verbe « être » que porte le texte, l'Elohiste avait « je l'appellerai »; comparer *va-yiqra lo*, de *Gen.*, XXXIII, 20, à compléter comme il est dit ci-dessus, p. 224.

5) *Gen.*, XXXI, 13 ; voir ci-dessus, p. 231.

6) *Gen.*, XXXI, 45 et 53^{b}; cf. ci-dessus, p. 236. Si le texte du verset 53 est

restitution. Ici, nous apprenons que ce Dieu était également vénéré par Isaac. Si ce renseignement est exact, nous devons constater que les récits qui mettaient ce point en évidence, ont disparu de la geste d'Isaac. Ils devaient viser à justifier le culte de Beersabée [1] si intimement lié à celui du Royaume du Nord et nous en conclurons que le culte de Beersabée s'adressait spécialement au Dieu Bethel.

Une troisième apparition de Bethel devait être rapportée par l'Élohiste lors du passage de Jacob à Maḥanaïm. Là aussi, après la lutte où Jacob eut le dessus et qui lui valut le nom d'Israël, Bethel se révéla au patriarche. Mais le texte de l'Élohiste a été supprimé au passage décisif pour y substituer le texte yahviste où le Dieu refuse de dire son nom [2]. L'appellation Penouel, que Jacob donne au lieu de l'apparition, indique que le Dieu s'est nommé et c'est bien ce qu'il fait, d'ailleurs, dans la version du Code sacerdotal. Le passage de l'Élohiste, qui a été intentionnellement omis, devait contenir la formule consacrée : « Je suis le Dieu Bethel, etc... » Il est tout au plus resté de la tradition éphraïmite le détail du déboîtement de la hanche de Jacob, qui nous conserve une curieuse interdiction rituelle : « C'est pourquoi les Israélites, aujourd'hui encore, s'abstiennent de manger le nerf sciatique qui est au-dessus de l'emboîture de la hanche [3]. » Cette prescription est-elle particulière au culte du Royaume du Nord ? La loi telle qu'elle nous est parvenue n'en fait pas mention.

Dans la suite de ses pérégrinations, Jacob s'arrête à la ville de Sichem [4], le fils de Hamor, et il y élève une stèle ou un autel en l'honneur de [Beth]el, Dieu d'Israël [5]. Puis il

du même auteur (E), il témoigne que le Dieu d'Abraham est distinct du Dieu de Nakor et du Dieu d'Isaac adopté par Jacob.

1) Voir ce qui est dit plus loin à propos de *Gen.*, XLVI, 1 et suiv.

2) *Gen.*, XXXII, 29-30 (J) intercalé entre les versets 26-28 et 31-32ᵃ de E. Dans la version assez différente de P, Dieu se nomme : El-Schaddaï ; *Gen.*, XXXV, 11 ; cf. XVII, 2.

3) *Gen.*, XXXII, 33. La réflexion paraît être du rédacteur.

4) Héros éponyme de Sichem. Lire *ba-shalom* au lieu de *shalem*.

5) *Gen.*, XXXIII, 20. Voir ci-dessus, p. 224.

reçoit l'ordre de se rendre à la ville de Bethel et d'y dresser un autel au Dieu qui lui apparut, quand il fuyait devant son frère Ésaü [1] : on ne peut mieux spécifier qu'il s'agit toujours de la même divinité. Les fragments que le rédacteur nous a conservés touchant cet épisode, qui clôt le cycle des pérégrinations de Jacob, attestent l'importance qu'y attachait la tradition éphraïmite et le parti que l'Élohiste en tirait pour exalter le grand sanctuaire du Royaume du Nord.

En effet, avant d'exécuter l'ordre divin, Jacob prescrit aux siens de rassembler toutes les divinités étrangères, dont ils possédaient des images, et de les enfouir au pied du chêne de Sichem [2]. On se livre à des purifications, notamment on change de vêtements. Ainsi Jacob accomplit le vœu qu'il avait fait, à son départ, d'adopter le Dieu Bethel si celui-ci le protégeait durant son voyage et lui accordait sa bénédiction. En arrivant à Bethel, on nous dit qu'il érige un autel et donne à la localité, qui jusque-là se nommait Louz, le nom de El-Bethel [3]. Sous cette forme, le récit est incompréhensible. Les LXX ont cru améliorer le texte en supprimant le vocable El ; cette forme ne représente pas la leçon ancienne, car, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi le texte massorétique ne l'aurait pas suivie. Le vocable El-Bethel ne peut s'appliquer qu'à la *maṣṣeba* ou stèle érigée en ce lieu [4] ; quant à la localité elle dut être appelée, nous l'avons dit, Beth-Bethel : le temple du Dieu Bethel.

Là se clôt, dans les récits de l'Elohiste que nous connaissons, le cycle des fondations de Jacob en l'honneur de la divinité qu'il avait adoptée et qu'on nous dit être également celle de son père. On insiste à plusieurs reprises sur ce dernier trait ; ainsi quand il quitte Beersabée pour se rendre en Égypte, Jacob offre des sacrifices au Dieu de son père

1) *Gen.*, XXXV, 1.
2) *Gen.*, XXXV, 4. Sur cet arbre, voir plus haut, p. 226.
3) *Gen.*, XXXV, 7.
4) Comme dans *Gen.*, XXXIII, 20, suivant la correction indiquée ci-dessus, p. 224.

Isaac et ce Dieu lui apparaît encore en songe : « Je suis le Dieu [Bethel], le Dieu de ton père. Ne crains pas de te rendre en Egypte, etc. [1]. » A son lit de mort, Jacob ne pouvait manquer d'invoquer son Dieu et de transmettre aux siens les bénédictions dont il avait été comblé. Mais la version de l'Élohiste ne nous a pas été conservée, le rédacteur y a substitué celle du Code sacerdotal qui, suivant son habitude, remplace le vocable Bethel par celui d'El-Schaddaï [2].

Enfin, on accordera une valeur particulière aux supplications que, d'après l'Élohiste, les frères de Joseph adressent à ce dernier, considéré comme chef de famille après la mort de Jacob : « Pardonne-nous donc notre crime, à nous qui *servons le Dieu de ton père* [3]. » Ici se marque, chez l'Elohiste, la prétention de faire reconnaître le Dieu Bethel par toutes les tribus israélites. Une telle prétention ne peut dater que de la belle époque du Royaume du Nord ; probablement au neuvième siècle.

En résumé, nous concluons que, si la tradition judéenne rattachait à Abraham et à Yahvé les vieux sanctuaires locaux, Sichem, Bethel, Hébron, Beersabée, Jérusalem, l'ancienne tradition éphraïmite attribuait à Isaac l'institution du culte du Dieu Bethel à Beersabée, et à Jacob celle du même culte à Bethel, Maḫanaïm et Sichem, la première capitale du Royaume du Nord. Il n'y a pas de raison pour que Gilgal n'ait pas été rattaché également aux noms d'Isaac et de Jacob.

Une vérification de ces conclusions est fournie par Amos dans le fragment autobiographique qui nous le montre en lutte avec Amasia, le prêtre de Bethel sous Jeroboam II. A deux reprises, sur les instances d'Amos, Yahvé fait grâce à Jacob ; mais à la troisième, il proclame : « Les hauts-lieux d'Isaac seront ruinés, les sanctuaires d'Israël [4] seront détruits et je me lèverai avec l'épée contre la maison de Jeroboam [5]. »

1) *Gen.*, XLVI, 1-5ᵃ (E).
2) *Gen.*, XLVIII, 3 et suiv.
3) *Gen.*, L, 17.
4) Entendez Jacob, d'après le contexte.
5) Amos, VII, 9 ; cf. verset 16.

Comme nous l'avons déjà remarqué, il y avait entre le culte du Royaume du Nord et celui de Jérusalem une différence essentielle, qui ne tenait pas à ce que Yahvé ne pouvait être adoré qu'à Jérusalem — conception étrangère aux plus anciens prophètes, — mais à ce que le culte de Yahvé prédominait à Jérusalem [1], du moins dans le temple de Salomon, tandis que dans le Royaume du Nord la contamination avec les divinités locales fut si profonde qu'elle entraîna l'identification complète de Yahvé avec le dieu Bethel, forme particulière du grand dieu Hadad.

Cela nous paraît jeter quelque lumière sur la question du Yahviste et de l'Élohiste. En effet, la distinction de ces sources, fondée sur la diversité des vocables divins, résulte d'une constatation pratique; c'est un fait d'expérience, mais on n'en a pas encore fourni de raison bien nette et il en est résulté certaines résistances [2]. Rien n'est plus invraisemblable, ni plus étranger aux anciens annalistes que le scrupule d'anachronisme qu'on a prêté à l'Elohiste et qui l'aurait conduit à ne mentionner le nom de Yahvé qu'à partir de Moïse. Il nous semble y reconnaître une raison plus forte: la volonté de justifier la forme particulière du culte de Yahvé, identifié au dieu Bethel, en montrant l'antériorité du culte de ce dernier, ce qui était d'ailleurs exact pour la contrée envisagée. L'auteur sacerdotal (P) a été impressionné par le système de l'Élohiste et, somme toute, il s'y soumet puisqu'il adopte le vocable d'Elohim pour la période antérieure à Abraham, et le nom de Yahvé depuis Moïse. Seulement, pour la période intermédiaire, il substitue au nom honni de Bethel, celui de El-Schaddaï [3]. Les reviseurs

1) Baudissin, dans *Realencyclopädie*, de Hauck, 3ᵉ édit., p. 191-192.

2) Ed. Naville, *les Deux Noms de Dieu dans la Genèse. Revue de l'Hist. des Religions*, 1917, I, p. 151-199, a vivement critiqué ce défaut d'explication et a conclu un peu rapidement que tout le système était à rejeter.

3) *Exode*, VI, 2 et suiv., où l'auteur sacerdotal explique son point de vue : « Je suis Yahvé ; je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Shaddaï, mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahvé. » Si Shaddaï est vraiment un vocable anciennement appliqué à Yahvé, et étant

postérieurs ont, au contraire, suivi de préférence le Yahviste et glissé un peu partout le vocable de Yahvé en même temps qu'ils biffaient ou dissimulaient le nom de Bethel, sauf dans les passages que nous avons signalés et où ce nom a été confondu avec celui de la ville.

2. *Le Veau d'or et son expiation.* — Ces précisions étaient nécessaires pour expliquer le mythe du Veau d'or dans l'Exode. Quand l'épopée nationale eut pris corps autour du nom de Moïse, le clergé du Royaume du Nord dut chercher à reporter au temps de l'Exode l'institution de l'image du taureau, sous laquelle nous avons vu que, dès le temps de Jeroboam, on adorait officiellement Yahvé-Bethel. C'est ce qu'avait tenté de son côté le clergé de Juda pour autoriser la présence du serpent d'airain dans le sanctuaire de Jérusalem [1] : si, vraiment, ce serpent avait été institué par Moïse sur l'ordre divin, comment aurait-on osé le détruire [2] ? Moins heureux que pour le serpent d'airain, nous n'avons pas le texte du clergé de Bethel concernant le « Veau d'or », mais seulement une réfutation de ce texte, qui, à vrai dire, utilise largement la version éphraïmite [3].

Notre hypothèse s'autorise d'un parallèle assez curieux. On sait que Dan adorait aussi Yahvé sous la forme d'un taureau ; Jeroboam reconnut officiellement le culte de Bethel et celui de Dan, en envoyant une idole dans chacune de ces cités. Le livre des Juges nous conserve le récit d'une installation plus ancienne d'idole à Dan et il est d'autant plus vraisemblable que cette idole représentait un taureau [4], qu'elle fut fabriquée à l'usage d'un éphraïmite, Mika, et

donné le rapprochement avec le babylonien *shedu* appliqué aux taureaux qui gardent l'entrée des palais, il se pourrait que ce soit un souvenir de la représentation animale de Yahvé ; cf. Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, IX, p. 706.

1) *Nombres*, XXI, 9.

2) II *Rois*, XVIII, 5.

3) *Exode*, XXXII. La version éphraïmite est à peu près intacte dans les versets 1-6.

4) Cela a été bien vu par Vatke (cf. Baudissin, *Realencycl.*, de Hauck, IX, p. 712), bien qu'il ait ignoré la diffusion du culte de Hadad.

que l'on nous assure que ce culte se maintint « jusqu'à la déportation du pays », autrement dit jusqu'à la chute de Samarie en 721 avant Jésus-Christ. Ce récit, bien que deux sources y paraissent combinées[1], nous offre un excellent type de légende éphraïmite analogue à celle que nous supposons pour le Veau d'or de Bethel. Il est caractéristique que l'acte de Mika et l'attitude du lévite installant l'idole à Dan, ne soulèvent aucune objection de la part de l'auteur.

Il en va autrement pour l'idole de Bethel. Le récit, tel qu'il nous est parvenu, nous explique que, las d'attendre le retour de Moïse, en conférence avec Dieu sur le Sinaï, les Israélites supplièrent Aaron de fabriquer une image divine — il faut entendre une image de Yahvé, — qui pourrait marcher devant eux et les guider dans leur route. Ils apportèrent leurs boucles d'oreille à Aaron qui en fabriqua une image de taureau, à laquelle le peuple offrit des holocaustes et des sacrifices de communion. Des fêtes furent célébrées avec des chants et des danses. L'empressement avec lequel Aaron se prête aux désirs du peuple, le choix qu'il fait lui-même, comme la chose la plus naturelle du monde, de la figure du taureau, sont évidemment des traits directement empruntés à l'ancienne tradition éphraïmite.

La réfutation suit immédiatement : on nous montre Dieu voulant, dans un premier mouvement conjuré par Moïse, exterminer à jamais cette engeance à la tête dure. Moïse descend de la montagne, aperçoit le taureau et les danses, et, dans son courroux, brise les tables de la loi. Puis, il

1) Dans *Juges*, XVII, 1-4 et 7-13, une des sources est caractérisée par la confection d'une idole et l'engagement d'un lévite comme prêtre ; dans *Juges*, XVII, 5-6, il est question de la fabrication d'un éphod et de teraphim, de plus c'est son propre fils que Mika prend pour prêtre. Dans *Juges*, XVIII, les deux sources sont bloquées. On peut conjecturer que ce dernier chap., mettant en scène le lévite, ne devait parler que de l'idole. La preuve en est fournie par les versets 17 et 18 où l'on voit, par la place qu'on leur a donnée, entre *ha-pesel* et *ha-masseka* (ces deux termes doivent être joints et désignent l'idole de métal), que la mention de l'éphod et des teraphim (ces derniers font double emploi avec l'idole précitée) est surajoutée maladroitement par le rédacteur qui a amalgamé les deux sources. Voir ci-dessus, p. 180.

saisit l'idole, la jette dans le feu et la réduit, nous dit-on, en poudre. La rédaction du Deutéronome explique, dans une variante, que l'idole jetée dans le feu est ensuite brisée et réduite en poudre[1]. Dans l'Exode, on ajoute que la poudre ainsi obtenue est diluée dans l'eau et absorbée par les Israélites.

On a prétendu que c'était une ordalie[2]. Mais une ordalie n'est pas en situation puisque la faute est avérée. Le récit est construit sur la notion du sacrifice expiatoire ou *ḥaṭṭat*, tel que nous l'avons décrit plus haut. Du point de vue cultuel, il ne suffit pas de détruire l'idole ; il faut surtout éliminer l'esprit qu'elle incorpore et qui y a été attaché par les rites dont elle a été l'objet. Or, on se rappelle que dans le *ḥaṭṭat*, si le sang de la victime a été porté en présence de la divinité, c'est-à-dire au cas où les chairs de la victime sont chargées de sainteté à haute tension, on ne pourra les éliminer que par combustion complète. L'idole se trouve dans un cas analogue et c'est pourquoi elle est brûlée ; mais le métal, l'or surtout, ne se laissait pas volatiliser. Pour l'éliminer définitivement, on pouvait, après réduction du métal en poudre, jeter cette dernière dans l'eau courante : c'est la solution adoptée par l'auteur deutéronomiste[3] qui préconise un procédé analogue dans le cas du meurtre dont l'auteur est resté inconnu[4]. Mais on pouvait aussi employer l'élimination par consommation ; c'est le procédé qu'adopte le rédacteur du chapitre XXXII de l'Exode : le peuple absorbe le résidu de la combustion mélangé d'eau. Mais, seuls les prêtres peuvent ainsi éliminer le *ḥaṭṭat* sans inconvénient : les Israélites, eux, se trouvent, dès lors, dans la situation d'une victime en qui le péché est concentré et, pour évacuer ce dernier, il faut procéder à l'immolation. C'est à quoi s'emploie la tribu de Lévi : elle massacre tous ceux qu'elle trouve sur son passage.

1) *Deutér.*, IX, 21.
2) Holzinger, *Exodus*, p. 109.
3) *Deutér.*, IX, 21. Cette variante confirme que le rite n'est pas intentionnellement une ordalie.
4) Voir ci-dessus, p. 199.

Ce dernier trait, qui a encore pour effet, selon notre auteur, de consacrer la tribu de Lévi au service divin, est inconnu de l'auteur deutéronomiste. Il semble donc que le chapitre XXXII de l'Exode nous donne une version plus récente. La première version, celle du Deutéronome, peut s'inspirer de la destruction à laquelle procéda Josias lorsqu'il réduisit en cendres le haut-lieu de Bethel établi par Jeroboam [1]; peut-être même servit-elle à justifier cet acte en le préfigurant.

4. — *La Consécration des Lévites par Moïse et Aaron.*

On sait qu'Ézéchiel distingue deux classes parmi les prêtres que le Deutéronome englobe sous le nom de « prêtres de la tribu de Lévi », à savoir d'une part les prêtres fils de Ṣadoq, de l'autre les simples lévites[2]. Les premiers sont les prêtres du temple de Jérusalem[3], les seconds sont les anciens desservants des autres lieux de culte. Après l'exil, ces derniers sont réduits au rôle modeste que le Code sacerdotal s'attache à bien délimiter : ils ne peuvent approcher des vases sacrés ni de l'autel; ils aident les prêtres et les servent ; ils assurent les corvées dans le sanctuaire de Jérusalem; leur salaire est constitué par la dîme[4]. On voulait par là, au retour de l'exil, empêcher la reconstitution des cultes locaux.

Pour légitimer cette réglementation stricte, on a imaginé tout un développement mythique qu'on a reporté au temps de Moïse. On a travesti le récit d'une révolte conduite par les chefs de la tribu de Ruben contre Moïse en une révolte de lévites désireux de supplanter Aaron et ses fils, c'est-à-dire les prêtres[5]. Mais, d'autre part, il fallait expliquer les

1) II *Rois*, XXIII, 15. Osée, VIII, 6, s'était contenté d'annoncer que le veau de Samarie serait mis en pièces.

2) Ezéchiel, XLIV, 9-27 ; XL, 46 ; XLIII, 19 ; XLVIII, 11.

3) Sur les origines des Sadoqites, voir ci-après, § 10.

4) *Nombres*, XVIII.

5) *Nombres*, XVI, est constitué par un ancien récit (J E), facile à détacher

prérogatives des lévites, rehausser aux yeux du peuple, et à leurs propres yeux, des fonctions subalternes pour les leur mieux faire accepter. C'est à quoi répond la consécration par Moïse et Aaron. Nous devons l'examiner ici parce qu'elle constitue un excellent exemple de mythe fondé sur les pratiques sacrificielles, un mythe d'origine savante, car nous allons démontrer qu'il est minutieusement construit sur les règles établies par le sacerdoce.

La consécration des lévites par Moïse et Aaron forme le pendant de celle d'Aaron et de ses fils par Moïse [1] ; mais tandis que celle-ci préfigure un rite réel, celle-là n'a aucun lien avec une pratique en usage ; aussi suppose-t-on qu'elle est faite une fois pour toutes.

Les serviteurs d'un temple sont toujours considérés comme appartenant à la divinité. D'autre part, les premiers-nés des Israélites appartenaient à Yahvé. Un rapprochement entre ces deux catégories d'Israélites s'établit dans l'esprit de l'auteur sacerdotal et l'amène à supposer que les lévites ont été consacrés pour remplacer les premiers-nés d'Israël. Mais la vieille notion que ces premiers-nés doivent être offerts en sacrifice à la divinité était toujours vivace ; on en avait simplement atténué la rigueur par le subterfuge des substitutions. Précisément, nous allons voir que les lévites vont servir à cet office et seront traités comme des victimes sacrificielles.

Il est d'abord prescrit à Moïse de purifier les lévites en les aspergeant avec l'eau d'expiation, c'est-à-dire avec l'eau lustrale préparée au moyen des cendres de la vache rousse [2]. Les lévites se passeront le rasoir sur tout le corps, laveront leurs vêtements, feront des ablutions [3]. Ce premier acte est comparable aux pratiques auxquelles est soumis le lépreux

car il met en scène Dathan et Abiram. Au milieu de ce récit, qui se suffit à lui-même, l'auteur sacerdotal (P) a inséré une révolte des lévites. *Deutér.*, XI, 6, ignore ce dernier épisode.

1) Voir ci-dessus, chap. III, § 2.

2) Voir ci-dessus, chap. III, § 7.

3) *Nombres*, VIII, 7.

guéri, à l'effet de le dépouiller de son âme souillée et d'y substituer une âme neuve, celle de la communauté[1].

Dominé par l'idée que les lévites font le service du temple en place des premiers-nés d'Israël, qu'ils rachètent le sacrifice de ces derniers, l'auteur sacerdotal considère les lévites comme étant dans la situation d'une victime offerte en sacrifice. Ils sont présentés devant la tente d'assignation, les Israélites pratiquent sur eux le rite de la *semikha* et même Aaron opère « leur balancement devant Yahvé de la part des enfants d'Israël[3] ». Tout ici s'enchaîne avec une logique rigoureuse; tout a sa valeur du point de vue sacerdotal. Si les lévites sont soumis au rite du balancement, c'est par assimilation à la part de la victime qui, dans le sacrifice, est attribuée au collège des prêtres. Le rite répond à la parole de Yahvé adressée à Aaron : « Les lévites sont à vous, octroyés en don pour Yahvé[4]. »

Ainsi, d'une part, les lévites sont offerts comme victimes à Yahvé « en échange de tout fruit des entrailles, de tout premier-né parmi les Israélites[5] ». De l'autre, munis de la consécration dont le sacrifice investit toute victime, ils se séparent des enfants d'Israël, ils appartiennent à Yahvé et pourront servir dans le sanctuaire[6], à la condition, toutefois, qu'ils cèdent pour la suite du sacrifice leur qualité de victimes à des animaux capables de leur être substitués.

C'est pourquoi ils prennent un taureau qui servira d'expiatoire et un autre taureau qui, accompagné d'une oblation de fleur de farine pétrie dans l'huile, sera offert en holocauste. Les taureaux sont sacrifiés après que les lévites ont pratiqué l'imposition des mains sur la tête de ces animaux[7]. Bien que théorique, ce cas de *semikha* à deux degrés est

1) Voir ci-dessus, chap. III, § 6.
2) Ci-dessus, p. 73 et 111.
3) *Nombres*, VIII, 9-11.
4) *Nombres*, XVIII, 6 ; cf. *Lévit.*, VII, 34.
5) *Nombres*, VIII, 16 ; 18.
6) *Nombres*, VIII, 14-15.
7) *Nombres*, VIII, 8 ; 12.

intéressant. L'expiatoire se compose d'un taureau parce qu'en somme les lévites, ayant reçu l'imposition des mains des Israélites, représentent ces derniers et qu'à l'époque de l'auteur sacerdotal, le clergé de Jérusalem exigeait un taureau pour l'expiation de la communauté. Nous avons vu plus haut [1] que c'était le seul exemple d'expiatoire de la communauté qui suive la loi fixée par *Lévit.*, IV, 13 et suiv. Ailleurs, par le fait qu'il s'agit de coutumes préexiliques, l'expiatoire de la communauté est toujours un bouc.

5. — *L'entrée des Israélites en Palestine.*

L'étude que nous avons faite du rituel sacrificiel, les exemples de construction mythique que nous avons déjà examinés, ne peuvent nous laisser aucun doute sur l'artifice qui a fait de Moïse le grand et unique fondateur du culte israélite [2]. En réalité, Moïse fut avant tout un de ces chefs ou « juges » dont l'activité s'exerça tant que les Israélites conservèrent leur constitution tribale. Au temps de Moïse, la majorité des Israélites menait la vie nomade et ils eurent ainsi l'occasion de pénétrer tant en Égypte qu'en Canaan. Des récits s'étaient développés au souvenir des hauts faits de cette époque héroïque et leur recueil constitua de véritables épopées dont l'Ancien Testament nous a conservé les titres : le *sepher ha-yashar* et le *sepher milḥamot Yahvé*. Quand Israël, divisé en deux royaumes, fut éprouvé par le dur contact des Égyptiens et des Assyriens, qu'il fut réduit à subir alternativement le joug des uns et des autres, Moïse, en qui s'incarnait la vie libre du désert, devint l'emblème de la délivrance. L'épopée nationale refondue aboutit aux récits de l'Exode qui nous sont parvenus [3].

1) *Deutér.*, XXXIV, 9. Voir ci-dessus, chap. I, IV, 2.

2) L'artifice s'est étendu à Aaron qui, comme l'a démontré Westphal, *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, t. XXVI, p. 201-230, n'était nullement le frère de Moïse, et n'avait, primitivement, aucun caractère religieux.

3) On trouvera ci-après des exemples très nets de ces étapes qu'ont parcourues nos récits.

Mais les chefs de l'épopée avaient aussi des fonctions religieuses qui transparaissent dans le titre de *shophet* « juge », qu'on leur attribuait. Ils avaient auprès d'eux un prêtre, souvent pris dans leur famille, et l'on venait les consulter moins pour les entendre formuler leur propre jugement que pour recueillir la réponse que la divinité rendait par leur entremise au moyen de l'éphod. Nous verrons ces notions se combiner différemment dans les récits qui concernent Gédéon et dans ceux qui s'attachent au prêtre ʿÉli. Dans ce dernier cas, le caractère sacerdotal l'a nettement emporté. On conçoit que le sacerdoce israélite cherchant son point d'appui dans l'épopée nationale, se soit emparé de la grande figure de Moïse pour placer sous son autorité l'institution intégrale du rituel ; on alla jusqu'à prétendre que Moïse avait rédigé le Pentateuque.

Le procédé qui consiste à greffer un mythe sur la légende a également été appliqué à Josué dont l'activité prolonge celle de Moïse. Nous allons montrer sur quelles bases artificielles ont été échafaudés, par le sacerdoce, les récits mythiques qu'on a groupés autour du « juge » que fut Josué.

1. *Le passage du Jourdain.* — Josué, qui devait conduire les Israélites dans la Terre promise, avait reçu l'esprit de sagesse par le rite de la *semikha* que Moïse avait pratiqué sur lui[1]. Josué ne fait qu'exécuter les ordres qu'il a reçus de Moïse et que celui-ci tenait de Yahvé. Josué s'en acquitte avec ponctualité, sans rien omettre[2]. Il dresse au sommet du mont Ébal des pierres sur lesquelles était gravée la loi de Moïse[3] ; il proclame sur le Garizim et l'Ébal les bénédictions et les malédictions[4]. Si le livre de Josué insiste complaisamment sur la destruction des populations cananéennes, c'est que le Deutéronome avait proclamé leur

1) *Deutér.*, XXXIV, 9; voir ci-dessus, p. 72.
2) Josué, XI, 15.
3) Josué VIII, 32 ; cf. *Deutér.*, XXVII, 11-8.
4) Josué, VIII, 33-34 ; cf. *Deutér.*, XI, 29.

extermination. La caractéristique de ces récits n'est pas de conserver des souvenirs historiques, mais de procéder d'une conception rituelle, en l'espèce un rite de purification : le pays est consacré à Yahvé par le *ḥerem* ou anathème [1]. Ces peuples doivent être exterminés « selon que Yahvé l'avait ordonné à Moïse [2] » et cela pour vider la place de tous les dieux étrangers : « Vous exterminerez tous les peuples que Yahvé, votre Dieu, doit vous livrer. Vous ne vous laisserez pas toucher de compassion pour les épargner et vous n'adorerez pas leurs dieux, de peur qu'ils ne deviennent le sujet de votre ruine [3]. » La seule précaution à prendre, c'est de ne pas les exterminer tous ensemble « de peur que les bêtes de la terre ne se multiplient et ne s'élèvent contre vous [4] ».

Josué est un autre Moïse, car Dieu lui dit : « Je suis avec toi comme j'ai été avec Moïse [5] », et les événement tendent à le montrer. Tandis que Moïse avait conquis l'orient du Jourdain, Josué fait la conquête de l'occident [6]. La réplique se marque à chaque pas. Ainsi l'ange de Yahvé, apparaissant à Josué, lui prescrit d'ôter ses chaussures, comme à Moïse, parce qu'il se trouve en un lieu saint [7]. De même Josué élèvera son bouclier dans la bataille [8], comme Moïse avait tenu les bras levés pour assurer la victoire contre les Amalécites [9]. Les peuples contre lesquels il combat sont de la race des géants [10]. L'artifice de composition du livre de Josué apparaît

1) Le *ḥerem*, ou anathème, est un sacrifice ; c'est pourquoi *Nombres*, XVIII, 14, attribue au prêtre ce qui est consacré en anathème ; mais son usage reste exceptionnel.

2) Josué, XI, 12 et 20. Que cette extermination ait été purement mythique, c'est ce que l'auteur est obligé de constater ; cf. Josué, XV, 63 ; XVI, 10, etc. ; cf. *Juges*, I et les explications confuses du chap. II.

3) *Deutér.*, VII, 16.

4) *Deutér.*, VII, 22.

5) Josué, III, 7.

6) Josué, XII, 6-7.

7) Josué, V, 16 ; cf. *Exode*, III, 5.

8) Josué, VIII, 18 et 26.

9) *Exode*, XVII, 11-12.

10) Josué, XI, 22 ; cf. *Deutér.*, II, 10-11 ; II, 20-21 ; III, 13.

ainsi nettement et nous en verrons d'autres exemples encore plus marquants. A peine s'y mêle-t-il quelques emprunts au *sepher ha-yashar*, recueil qui ne prétendait pas à la précision d'un annaliste, ou au *sepher milḥamot Yahvé* [1]. Mais ces emprunts eux-mêmes ont souvent été dénaturés, soit qu'on ait supprimé les allusions polythéistes, soit que prenant à la lettre des expressions lyriques, on les ait transformées en miracles. Les deux procédés ont servi à fonder le fameux miracle de Josué arrêtant le soleil. Le *sepher ha-yashar*, faisait invoquer le soleil et la lune par Josué au milieu de la bataille :

Soleil, arrête-toi sur Gabaon !
Lune, n'avance pas sur la vallée d'Ayalon !

« Cette figure de rhétorique sur le soleil de Gabaon, observe Renan, engendra la plus hyperbolique des merveilles [2]. » En tout cas, si l'on veut que le *sepher ha-yashar* ait envisagé un miracle, il n'est pas douteux qu'il l'attribuait au Soleil et à la Lune, non à Yahvé [3].

Le passage de la mer Rouge est devenu un miracle par le même processus. Un chant célébrait l'avantage remporté par des partisans israélites *sur les bords* de la mer Rouge. Il nous a été conservé, en partie du moins, dans le passage

1) Le travail de l'auteur biblique a consisté à attribuer au seul Josué des faits de guerre que la tradition rapportait à des héros locaux, souvent à des éponymes. Le passage Josué, XV, 14-19, confirmé par *Juges*, I, 12-15, nous conserve une de ces traditions locales mises à profit par notre auteur. On notera que cette tradition attribue à Kaleb la prise d'Hébron et de Dabir que notre auteur avait réservée à Josué (Josué, X, 36-39). Pour les héros éponymes, *Juges*, I, en garde le souvenir.

2) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 259 ; cf. p. 242-243 et Isaïe, LX, 20.

3) Josué, XII, 12-14. Pour atténuer le récit de *sepher ha-yashar* dont l'invocation est adressée directement au Soleil et à la Lune, divinités peu orthodoxes, l'auteur du livre de Josué rapporte que Josué s'adresse à Yahvé, ce qui est contredit par les paroles prononcées. Et comme sa source devait montrer le Soleil et la Lune obéissant « à la voix d'un homme », notre auteur ne craint pas de dire que Yahvé « obéit à la voix d'un homme ». L'idée que les astres prenaient part aux combats des hommes a laissé des traces dans *Juges*, V, 20. Sur la diffusion du culte des astres ; cf. Jérémie, VIII, 1-2 ; *Deutér.*, XVII, 3.

que l'*Exode* met dans la bouche de Miriam, la prophétesse, et où le poète se sert d'une image guerrière :

Chantons un hymne à Yahvé
parce qu'il a relevé sa grandeur
Et qu'il a précipité dans la mer
le cheval et le cavalier[1].

Il est possible que ce chant soit tiré du *sepher milḥamot Yahvé*, le livre des batailles de Yahvé, non seulement d'après l'allusion qui en est faite dans le livre des Nombres[2], mais aussi parce que nous verrons tout à l'heure que la version ancienne du récit en prose comportait, non un miracle de Moïse, mais un combat personnel de Yahvé.

A ce récit d'un combat personnel de Yahvé en l'honneur de son peuple, s'est superposé un thème de folklore palestinien bien connu par le cycle d'Élie et d'Élisée. Dans les écoles de prophètes d'Israël, on racontait qu'Élie et Élisée étant arrivés aux bords du Jourdain, Élie prit son manteau et, l'ayant plié, en frappa les eaux qui se divisèrent en deux parts et leur permirent de passer à pied sec[3]. Quand Élisée hérita le manteau d'Élie, il refit le même miracle et passa le Jourdain à sec. Les prophètes présents s'écrièrent alors : « L'esprit d'Élie s'est posé sur Élisée[4]. » Voici donc le thème : le miracle des eaux séparées est la pierre de touche des grands prophètes qui ont le privilège de manifester la puissance de Yahvé[5]. Le récit du combat que les Israélites soutinrent aux bords de la mer Rouge se prêtait à un développement de cet ordre et ce nouveau poème nous a été conservé tout au long dans *Exode*, XV, 1-19.

1) *Exode*, XV, 21.

2) *Nombres*, XXI, 14 : « C'est pourquoi il est dit dans le *sepher milḥamot Yahvé* :

Ce qu'il a fait dans la mer Rouge
Et dans les eaux du torrent d'Arnon.

3) II *Rois*, II, 7-8.

4) II *Rois*, II, 13-15.

5) Isaïe, XI, 15 prophétise que Yahvé élèvera la main sur le fleuve d'Egypte, qu'il le frappera et le divisera en sept ruisseaux de sorte qu'on pourra le passer à sec. Cela est mis en rapport avec un nouveau passage de la mer Rouge ; cf. Isaïe, X, 26.

La vérification[1] est fournie par le récit en prose qui renferme les deux versions entremêlées par le rédacteur définitif. L'une de ces versions, correspondant au poème primitif, ignore le miracle ; c'est celle que tous les critiques attribuent au Yahviste. L'autre serait de l'auteur du Code sacerdotal. On s'en rendra facilement compte par le tableau comparatif ci-après qui, sans s'attarder aux gloses ni aux retouches secondaires, résume les deux versions.

J	P
Exode, XIV, 11-14. Moïse réconforte les Israélites et leur annonce que Yahvé combattra pour eux.	
	15-16. Dieu ordonne aux Israélites de marcher et à Moïse de diviser les eaux de la mer.
	17-18. Dieu décide que les Égyptiens poursuivront les Israélites.
19-20. L'Ange et la colonne de fumée (c'est-à-dire la colonne de fumée qui renferme la divinité) se placent derrière les Israélites.	
	21-22. Moïse étend la main et, sous l'effet d'un vent violent, la mer s'entr'ouvre. Les Israélites passent à sec.
	23. Les Égyptiens s'engagent à leur suite.
24-25. Du haut de la colonne de fumée, Dieu met les Égyptiens en déroute.	
	26-29. Dieu ordonne à Moïse d'étendre la main pour que les eaux retombent et engloutissent les Égyptiens.
30. En ce jour-là, Yahvé délivra Israël de la main des Égyptiens, et Israël contempla l'Égyptien mort sur le bord de la mer.	

1) Cette vérification est nécessaire, car on pourrait arguer que le chant de Miriam se poursuivait sur le modèle de celui de Moïse dans *Exode*, XV, 1-19.

Les deux récits se détachent nettement : il est évident que l'Égyptien mort sur le bord de la mer est une conception entièrement différente de l'engloutissement au milieu des flots[1]. L'épisode du passage de la mer Rouge n'est donc qu'un développement folklorique tardif et il est oiseux d'en chercher les éléments sur le terrain. On évitera ainsi d'ajouter à cette série déjà longue d'hypothèses qu'Ed. Reuss appelait un peu vivement « les platitudes rationalistes ».

Pour en revenir à Josué, nous avons vu que l'auteur biblique s'efforçait de lui attribuer une activité qui fût la réplique de celle de Moïse[2]. Dès lors, il ne pouvait manquer de lui faire opérer un miracle semblable à la traversée de la mer Rouge. Précisément, deux chapitres sont consacrés à décrire minutieusement le passage du Jourdain à pied sec, miracle destiné, appuie le texte, à élever Josué devant tout Israël[3]. Dès que les prêtres, qui portent l'arche, entrent dans le fleuve, les eaux d'en bas continuent à s'écouler, mais celles d'amont s'arrêtent et demeurent suspendues ; le peuple passe à sec « comme il avait fait auparavant dans la mer Rouge[4] ». Ainsi, le texte signale lui-même la réplique et marque son intention.

2. *Le libre usage des récoltes de Canaan.* — Les épisodes qui suivent sont pour nous plus intéressants encore. Quand les événements qui signalent l'activité de Josué ne sont pas de simples répliques des actes prêtés à Moïse, l'auteur biblique les envisage comme une opération rituelle, et, ici encore, nous allons le voir à l'œuvre pour construire ingénieusement le mythe sur le rite. Pour lui, les Israélites, pénétrant pour la première fois en Palestine, accomplissent un acte rituel qui doit être réglé en conséquence, notamment pour leur permettre le libre usage des fruits de la terre.

1) Ce développement miraculeux était déjà admis au temps d'Isaïe ; cf. Isaïe, X, 26 et XI, 15. Nouvelle mention par le troisième Isaïe, LXIII, 12.

2) On y verra la confirmation de notre définition de Moïse comme *shophet*.

3) Josué, III, 7 ; IV, 14.

4) Josué, IV, 24.

Une première conséquence a été de fixer le passage du Jourdain au dixième jour du premier mois[1], c'est-à-dire au jour où l'on fait les préparatifs de la pâque en séparant l'agneau pascal du troupeau. Quatre jours après, c'est-à-dire au quatorzième jour du mois, après avoir subi la circoncision[2], le peuple pratique la pâque et, le lendemain, il mange des pains sans levain et de la farine d'orge provenant de la nouvelle récolte du pays. A ce moment, la manne cesse de tomber et les Israélites ont libre accès aux fruits de la terre de Canaan[3]. Nous avons vu que la pâque et la fête des pains azymes, qui fait corps avec elle, constituent le rite d'entrée de la nouvelle moisson. Le récit est nettement calqué sur le rite.

3. *La prise de Jéricho.* — La chute de Jéricho est un récit du même ordre. La terre de Canaan était l'héritage[4] promis aux descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. La prise de possession devait donc se faire suivant un rite commandant les successions. Il est suggestif que celui auquel se conforme notre auteur soit un produit de basse époque et soit resté, d'ailleurs, une utopie.

Pendant six jours, les guerriers israélites font, une fois chaque jour, le tour des murs de Jéricho, accompagnés de sept prêtres sonnant de la trompette et précédant l'arche. Au septième jour, toute cette troupe fait sept fois le tour de la ville, et alors au son prolongé des trompettes, au cri poussé par le peuple, les murailles de Jéricho tombent et les Israélites prennent possession de la cité[5].

Les temps sont marqués par le nombre de jours et le nombre de tours, et il faut tenir compte, ce qui est d'usage courant dans le rituel, que le tour effectué à chacun des six

1) Josué, IV, 19.
2) En application d'*Exode*, XII, 48, qui interdit la pratique de la pâque aux incirconcis.
3) Josué, V, 10-12.
4) *Deutér.*, XII, 9-10.
5) Josué, VI, 1-21.

premiers jours est une réduction de sept tours, la cérémonie devant marquer une progression[1]. Or, sept fois sept répond au nombre jubilaire et précisément l'année du jubilé — la cinquantième année — est caractérisée par le fait que « chacun y rentre dans son héritage[2] ». Que l'idée du jubilé ait influencé l'auteur du récit, c'est ce qu'atteste la recommandation faite à Josué de donner aux prêtres les trompettes « dont on use dans l'année du jubilé[3] ». Le son plus retentissant du septième jour correspond à celui de la septième néoménie. Si l'on a tenu cette mention du jubilé pour une glose, c'est par erreur et parce qu'on a méconnu l'artifice sur lequel était fondé le chapitre VI de Josué. On en déduira encore, au point de vue de la critique du texte, que la part du Code sacerdotal, ou d'un rédacteur qui s'en inspire, dans les chapitres III-VI du livre de Josué est plus grande qu'on ne l'a conjecturé.

6. — *Gédéon et le culte de Ba'al.*

Les chapitres VI-VIII du livre des Juges qui retracent l'histoire de Gédéon offrent un mélange assez complexe de sources remaniées. Il est évident que l'érection de l'autel à Yahvé, racontée VI, 11-24, fait double emploi avec celle que rapporte VI, 25-32. D'autre part, les chefs de Madian, Oreb et Zeeb, appartiennent à une autre source que les deux rois de Madian, Zebaḥ et Ṣalmounna. Dans l'un et l'autre cas, d'ailleurs, le caractère légendaire est peu douteux ; ces soi-disant chefs de Madian sont plutôt des noms de lieux.

On tient comme étant d'une source ancienne (probablement le Yahviste) la description VI, 2-6, car on estime qu'elle correspond à l'état politique de l'époque des Juges. Toute-

1) C'est ainsi que dans les sept jours d'une fête, comme celle des pains azymes ou des tabernacles, le premier et le dernier jours se signalent par une assemblée ; mais les autres jours valent autant.

2) *Lévit.*, XXV, 10. Pour l'année représentée rituellement par un jour, comparer Ezéchiel, IV, 5 et suiv.

3) Josué, VI, 4.

fois, il est peu logique de séparer VI, 3 où sont mentionnés, à la fois, Madian, Amalek et les Bené-Qedem, du verset 33 où se retrouve cette liste qui n'a que faire ici puisque les récits ne visent que Madian. En réalité, le tableau qu'on nous offre des nomades pénétrant en Palestine pendant l'été, n'a rien de caractéristique pour l'époque des Juges, il est de tous les temps et s'observe encore de nos jours [1]. Toute la question pour le sédentaire consiste à obtenir, au moyen de conventions appuyées sur la force, que le nomade ne pénètre sur ses terres qu'après la récolte.

Nous n'entreprendrons pas de débrouiller les diverses sources, nous n'envisageons que l'attitude de Gédéon au regard de Ba'al et de son culte. C'est aussi l'objet principal du remaniement définitif et il ne sera pas difficile de montrer que le rédacteur a profondément altéré les sources qu'il utilisait dans l'intention de transformer des récits polythéistes en une légende monothéiste.

Ainsi, le rédacteur nous dit que Gédéon prit le nom de Yeroubba'al après qu'il eût renversé l'autel de Ba'al qui se dressait à Ophra. A l'appui, il prétend expliquer ce nom de Yeroubba'al par « que Ba'al s'en prenne à lui [2] ». On a depuis longtemps remarqué que cette étymologie était inadmissible; il faut comprendre plutôt : « Ba'al combat », et du même coup, cela condamne tout le récit péniblement échafaudé. En effet, si ce personnage reçoit un tel nom théophore [3], on ne peut échapper à la conclusion que c'est à la suite d'un acte caractéristique, probablement après la victoire sur les Madianites, et parce qu'il vouait un culte particulier à Ba'al. Le rédacteur aura changé le cri de guerre : « Pour Ba'al et pour Gédéon, » en celui de : « Pour Yahvé et pour Gédéon [4]. »

1) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, IV, p. 134 : « J'ai vu un chef de bédouins, Akil-Aga, planter ses tentes noires et promener ses troupeaux dans la fertile Galilée et dans cette plaine d'Esdrelon qui jadis portaient de si riches moissons ».

2) *Juges*, VI, 32.

3) *Juges*, VII, 18 et 20.

4) Il n'y a aucune raison de modifier la vocalisation traditionnelle. Que le

Le rédacteur n'a pu d'ailleurs masquer complètement l'hétérodoxie du culte pratiqué par Gédéon. Lorsque le héros israélite, faisant peu de cas des honneurs royaux, exige qu'on lui attribue tous les bijoux du butin, le rédacteur reconnaît qu' « il en fit un éphod [1], qu'il plaça dans sa ville d'Ophra. Tout Israël se prostitua là à ce culte, et ce fut un sujet de ruine pour Gédéon et sa famille [2]. » On ne peut être plus explicite.

Ce point établi, examinons en suivant le récit qui nous est parvenu, comment il y a lieu de le redresser. Tout d'abord, la manifestation d'un prophète mentionnée VI, 7-10, ne correspond à rien ; elle doit avoir été insérée tardivement, après même la rédaction définitive de l'ensemble. L'histoire de Gédéon commence avec l'apparition d'un ange de Yahvé sous un térébinthe près d'Ophra, alors que Gédéon dépiquait des épis dans le pressoir, précaution qui devait mettre le grain à l'abri d'un coup de main des Madianites [3].

Ce térébinthe sous lequel une apparition se produit, devant lequel un sacrifice se consomme, fixe l'emplacement d'un lieu sacré. Un autel s'y trouvait certainement, consacré à Ba'al puisqu'on le fera détruire par Gédéon lui-même. Sous cet arbre sacré, l'ange de Yahvé engage Gédéon à s'insurger contre les Madianites et, pour complaire au héros, il accepte l'offrande d'un chevreau et de pains azymes de la valeur d'un épha de farine. Il est surprenant que Gédéon ignorant ce qui va advenir, ni même qu'il est en présence d'une émanation divine, apporte des pains azymes ; mais le rédacteur

Ba'al en question soit cananéen et non Yahvé lui-même, c'est de toute évidence sans quoi le récit n'aurait plus d'objet. Voir d'ailleurs le changement caractéristique de Yeroubba'al en Yeroubboshet dans II Sam., XI, 21. Les anciens récits bibliques attribuent fréquemment deux noms au même personnage.

1) Le texte primitif de *Juges*, VIII, 27 devait porter « un éphod et des teraphim » comme *Juges*, XVII, 5 ; cf. Osée, III, 4.

2) *Juges*, VIII, 27. La dernière phrase est évidemment du rédacteur ; mais comme il avait les sources en main, on peut accepter son témoignage.

3) *Juges*, VI, 11 et suiv.

sait qu'un holocauste ne souffre pas de levain. En effet, le sacrifice de communion est changé en holocauste par l'intervention du feu divin. On nous dit qu'à la suite de ce prodige, Gédéon éleva un autel à Yahvé. Comment y aurait-il songé, puisque le prodige s'opérait dans un sanctuaire de Ba'al ?

A la suite de *Juges*, VI, 11-24, nous trouvons dans VI, 25-32, une autre façon d'envisager les mêmes événements. Ici, le rédacteur, évidemment différent du précédent, mais utilisant une source voisine, accepte la présence de l'autel de Ba'al et il le fait démolir par Gédéon qui érige à la place un autel à Yahvé. Gédéon reçoit l'ordre de prendre dix serviteurs et un taureau âgé de sept ans [1] qui sera brûlé en holocauste sur l'autel de Yahvé construit par Gédéon après la destruction de l'autel de Ba'al. Le poteau sacré de l'autel, l'*ashera*, servira à alimenter le feu. Quand le peuple s'aperçoit de l'attentat, il s'en prend à Gédéon, que son père Joas défend à la manière des prophètes : « Si Ba'al est Dieu, qu'il venge lui-même ce crime ! » Le récit ainsi présenté est contredit par ce que nous apprenons dans la suite, à savoir que ce culte familial, prétendu détruit, sera exploité par Gédéon et que tout Israël viendra s'y prostituer. Nous conclurons donc que l'ancienne source montrait Gédéon sacrifiant un taureau à Ba'al sur l'autel que son père avait dressé sur une hauteur ombragée par un tébérinthe. Ba'al lui ayant donné la victoire [2], le sanctuaire prit de ce fait un éclat nouveau et Gédéon fut surnommé Yeroubba'al, « Ba'al combat [3] ». Ainsi, les fragments VI, 11-24 et VI, 25-32, ont été écrits par des scribes différents qui ont utilisé deux récits très voisins l'un de l'autre.

Nous ignorons le nom du Ba'al adoré de façon si fervente

1) Le texte de *Juges*, VI, 25, mentionne deux taureaux ; mais on a justement proposé de remplacer le premier taureau par les dix serviteurs du verset 27 et de supprimer le mot « deuxième » qui manque aux versions.

2) *Juges*, VII, 9 est tiré de la source primitive avec substitution de Yahvé à Ba'al.

3) Ainsi 32ᵃ, qui appartient à la source primitive, a été tiré par notre rédacteur de la conclusion qui terminait le récit de la bataille.

par Gédéon, peut-être portait-il simplement le nom de Ba'al-Ophra[1]. Sa vogue semble avoir éveillé la jalousie du clergé de Sichem. En tout cas, Abimelek, fils d'une concubine de Gédéon, dans sa lutte contre les fils légitimes du héros, reçut l'appui du temple de Ba'al-Berith à Sichem. La victoire d'Abimelek, qui fit figure de roi, développe considérablement ce dernier culte, car on nous rapporte qu'après la mort de Gédéon, les Israélites se prostituèrent de nouveau au culte des Ba'alim et adoptèrent pour dieu Ba'al-Berith[2].

7. — *La fille de Jephté.*

De même que Gédéon est le héros de la plaine de Yezréel, qui défait les Madianites, Jephté est le héros de Galaad qui lutte contre les Ammonites et les Moabites. L'histoire de Jephté nous retiendra par les éléments mythiques qu'elle contient et que le rédacteur définitif n'a pas entièrement éliminés. Ainsi, il nous dit que Jephté est fils de Galaad et sa fille devient l'objet d'un véritable culte en Galaad. Nous avons évidemment ici les lambeaux d'une ancienne mythologie locale, que notre auteur a dénaturée en la soumettant à une interprétation digne d'Evhémère. Essayons d'en retrouver les attaches, ou tout au moins les analogies avec ce qu'on connaît par ailleurs.

Le rédacteur semble combiner deux sources, l'une qui faisait lutter Jephté contre les Ammonites, l'autre qui le mettait aux prises avec les Moabites[3]. De plus, il faut écarter

1) Ce pourrait être la forme ancienne d'une divinité encore en vogue à l'époque romaine : Jupiter Beelefarus ; CIL, VI, 30.934 et 31.168, aussi CIL, III, 7.954 et 7.955 ; cf. Lafaye, *Revue de l'hist. des Religions*, 1888, I, p. 218 et suiv. ; S. Ronzevalle, *Revue archéol.*, 1905, I, p. 45-48.

2) *Juges*, VIII, 33.

3) *Juges*, XI, 1-11 et 28-33 sont de la première source, tandis que les versets 12-27 sont de la seconde. Il faut remplacer dans ces derniers versets Ammon par Moab et biffer au verset 15 la mention des Bené-Ammon. Smend, *Zeitschrift d. Alttest. Wissensch.*, t. XXII, p. 129 et suiv., oppose à cette hypothèse de Holzinger et Budde celle d'une seule source avec interpolations du rédacteur.

le fragment qui relate la lutte contre les Éphraïmites[1]; ce fragment n'est qu'une répétition de l'épisode rapporté à propos de Gédéon[2].

Au moment de combattre soit les Moabites, soit les Ammonites, Jephté fait le vœu, si Yahvé lui donne la victoire, de lui immoler la première personne qu'il rencontrera à son retour. Le vœu est très net, les termes en sont remarquablement précis : « Si tu livres en mon pouvoir les Ammonites, celui qui franchira la porte de ma maison pour venir à ma rencontre, lorsque je reviendrai vainqueur des Ammonites, appartiendra à Yahvé et je l'offrirai en holocauste [3]. » Or, c'est sa propre fille qui s'avance la première au-devant de lui. Le récit de la rencontre est d'un bel effet dramatique ; on y trouve cet art de la narration, si particulier à certains auteurs bibliques, où chaque mot fait image, marque un sentiment essentiel et précipite l'action.

Juges, XI, 34. Tandis que Jephté revenait chez lui de Miṣpa, sa fille sortit à sa rencontre avec des tambourins et des danses. C'était son unique enfant; il n'avait pas d'autre fils ou fille.

35. Dès qu'il la vit, il déchira ses vêtements et s'écria : « Hélas ! ma fille, tu m'accables de douleur et tu fais mon malheur, car j'ai engagé ma parole envers Yahvé et je ne puis me dédire. »

36. Elle lui répondit : « O mon père, accomplis ta parole envers Yahvé; fais-moi comme tu l'as promis puisque Yahvé t'a vengé de tes ennemis, les Ammonites. »

37. Elle ajouta en s'adressant à son père : « Que l'on m'accorde ceci : diffère de deux mois. J'irai sur les montagnes avec mes compagnes pleurer sur ma virginité, puis je redescendrai[4]. »

38. « Va, » lui dit-il, et il la laissa pendant deux mois. Avec ses

1) *Juges*, XII, 1-6.

2) *Juges*, VIII, 1-3.

3) *Juges*, XI, 29-30. Il s'agit d'une *'olah* comme pour le fils aîné de Mésa II *Rois*, III, 27.

4) En reportant à la fin du verset *ve-yaradeti*, à moins qu'on ne préfère la correction admise par Lagrange, *Livre des Juges*, p. 206, à la suite de Perles : « j'irai errer sur les montagnes », qui s'accorde encore avec notre explication. Il se peut enfin que *yaradeti* ait le sens de « je participerai au *yared* » sorte de κατάβασις ; cf. Isidore Lévy, *Revue des Études juives*, 1901, p. 183 et suiv.

compagnes, elle alla sur les montagnes pour pleurer sur sa virginité.

39. A la fin des deux mois, elle revint vers son père : le vœu qu'il avait prononcé s'accomplit sur celle qui n'avait pas connu d'homme.

40[1]. C'est une coutume en Israël que les filles israélites se réunissent chaque année pour pleurer[2] la fille de Jephté de Galaad pendant quatre jours.

Il se peut, comme on l'a supposé, que le dernier rédacteur ait abrégé le récit[3], mais, surtout, il a cherché à dénaturer le sens véritable de la coutume, qui se maintenait encore de son temps en Galaad, en la rattachant arbitrairement au souvenir d'un sacrifice humain[4]. La seule mention d'« aller sur la montagne » suffit à déceler une coutume cananéenne contre laquelle Jérémie, notamment, s'élève en nous apprenant qu'elle subsistait toujours[5]. Dès lors, par analogie avec les cultes phéniciens, on peut admettre qu'il y avait sur la montagne de Galaad un sanctuaire où se pratiquaient des Adonies. Cela rappelle l'indication de Lucien : ἀνέϐην δὲ καὶ ἐς τὸν Λίϐανον ἐκ Βύϐλου, ὁδὸν ἡμέρης, πυθόμενος αὐτοθι ἀρχαῖον ἱρὸν Ἀφροδίτης ἔμμεναι[6]...

Le rite de deuil de la déesse, répété par les femmes, était général dans toute la Syrie, notamment près des eaux de Dan, à l'ouest de l'Hermon[7], non loin de Galaad. Ézéchiel le mentionne à Jérusalem même[8]. Il est naturel d'en rapprocher le rite que nous venons d'étudier d'après le livre des Juges. Les pleurs versés sur la mort d'Adonis ont été changés en pleurs sur la virginité. Quoi de plus naturel que les Israélites de Galaad aient adopté un rite amorrhéen ?

1) Commencer ici le verset.

2) LXX : θρηνεῖν.

3) A vrai dire, nous ne le croyons pas. Les critiques, qui le prétendent, méconnaissent l'art à la fois habile et naïf du narrateur qui s'adressait à un public comprenant à demi-mot.

4) Quoique certains exégètes en aient dit, le récit comporte la mise à mort de la fille de Jephté, comme le note expressément Josèphe, *Ant.*, V, 7, 10 : θύσας τὴν παῖδα ὡλοκαύτωσεν.

5) Voir ci-dessus, p. 235-236.

6) Lucien, *de dea syra*, 9.

7) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orientale*, V, p. 364 et suiv.

8) Ezéchiel, VIII, 14.

Si l'on admet qu'un jour est employé à se rendre en cortège au sanctuaire, ὁδὸν ἡμέρης, le temps du rite funèbre correspond à ce que nous savons de la durée des Adonies[1].

8. — *Samson et le naziréat.*

Du fait que Samson porte un nom théophore composé avec l'élément *shemesh*, « soleil », et de ce qu'il accomplit des prouesses peu communes, W. Vatke[2] et de nombreux savants après lui, ont conclu que l'activité du héros s'expliquait comme un mythe solaire, réplique de celui d'Héraclès-Melqart. Cette opinion tend à être abandonnée, et avec raison, selon nous[3]. L'explication totémique tentée récemment n'est pas plus heureuse[4].

Dès 1888, G. A. Wilken avait vu que les récits concernant Samson, même si le personnage a plus ou moins de réalité historique, sont ordonnés autour d'un thème folklorique bien connu[5], celui du héros doué d'une âme extérieure particulièrement puissante — que l'auteur biblique appelle « l'esprit de Yahvé » — mystérieusement cachée dans son nom qu'il dissimule ou dans un objet quelconque dont il garde le secret. Pour que le héros perde sa force supérieure à celle des humains, il suffit que son secret lui échappe, ce à quoi

1) Sur cette durée, voir Baudissin, *Adonis und Esmoun*, p. 408 et suiv., et G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans *Revue des Etudes grecques*, 1920, p. 213 et 221.

2) Vatke, *Die Religion des Alten Test.*, I (1835), p. 369 et suiv.

3) Elle est encore acceptée par H. Stahn, *Die Simson Sage*, Göttingen, 1908, où l'on trouvera la bibliographie du sujet. Mais il est caractéristique que Budde, qui y avait souscrit dans son commentaire, *Das Buch der Richter*, y renonce dans l'article *Samson* du *Dict. of the Bible* de Hastings. Sur l'étymologie du nom de Samson, on trouvera de judicieuses observations de Baudissin, dans *Realencyclopaedie* de Hauck, t. XVIII, p. 514 et suiv.

4) Salomon Reinach, *Samson*, *Conférences du musée Guimet*, 1912, p. 99 et suiv. M. Reinach entrevoit, sous la légende anthropomorphisée et judaïsée de Samson, un vieux mythe cananéen du lion divin assimilé plus tard au dieu solaire Ba'al Shemesh, en vertu de la règle : le tueur de lion fut, à l'origine, un lion.

5) G. A. Wilken, *De Simsonsage*, article réimprimé dans *Verspreide Geschriften*, La Haye, 1912, III, p. 551-579.

une femme s'emploie toujours avec succès. Ses ennemis peuvent alors détruire l'objet qui enferme cette âme extérieure et le héros déchu est à leur merci.

Récemment, sir Frazer a confirmé le point de vue de Wilken et a émis l'hypothèse que le récit biblique est l'adaptation d'un conte philistin dans lequel les personnages étaient présentés sous un jour différent : Samson y faisait figure de guerrier sanguinaire et Dalila représentait l'héroïne, qui se venge des brutalités du soudard et délivre son peuple d'une dure oppression [1].

Quoi qu'il en soit, et pour nous limiter à l'utilisation des rites qui est faite dans les récits sur Samson [2], les épisodes préliminaires servent à attester l'extraordinaire force physique du héros : lutte avec le lion, massacre de trente Philistins à Ascalon après le pari perdu, prouesses avec la mâchoire d'âne, enlèvement des portes de Gaza. Le conte — car, décidément, c'est un conte à peine retouché pour lui trouver une place dans la série des Juges, — indique adroitement à plusieurs reprises l'inclination malheureuse de Samson pour les femmes philistines. Dalila, enfin, s'attache à lui avec tant d'insistance qu'elle finit par lui arracher son secret : l'âme extérieure de Samson réside dans sa chevelure [3] qui n'avait jamais été coupée. Dès lors, ce n'est plus qu'un jeu de mettre fin à l'activité du héros et de le livrer impuissant à ses ennemis.

Dans ce récit, probablement très ancien, le rédacteur biblique a saisi entre la force de Samson et la sainteté du nazir une analogie de localisation. Et, de fait, pour l'un comme pour l'autre, la chevelure est le siège d'une énergie particulière. Mais si le réalisme du conte primitif a été atténué par

1) Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, t. II, p. 480 et suiv.

2) *Juges*, XIII-XVI.

3) Parallèles d'âme extérieure dans la chevelure : Frazer, *Balder, the Beautiful*, II, p. 103-104 et p. 148. Un bon exemple de mise en lieu sûr de l'âme — il s'agit ici d'âme infantile — est fourni par Lucien, *de dea syra*, 60 : la chevelure des enfants, enfermée dans un vase d'argent ou d'or, était déposée dans le sanctuaire de Hiérapolis.

ce rapprochement, le récit s'est chargé d'un élément qui ne cadre pas avec l'ensemble. Ne trouvant aucun épisode à transformer en cérémonie d'accession au naziréat, l'auteur biblique suppose que le héros était nazir « dès le ventre de sa mère », d'où l'obligation pour celle-ci de ne rien manger de ce qui naît de la vigne, de ne boire ni vin ni rien de ce qui peut enivrer, de ne rien manger d'impur. Cette obligation de la mère aurait dû, à plus forte raison, s'étendre au nazir lui-même ; mais le conte ne s'en soucie guère quand il nous montre Samson banquetant, à l'occasion de ses noces, « selon la coutume qu'ont les jeunes gens[1] », ou encore lorsqu'il mange du miel pris dans la gueule du lion mort[2]. Il est douteux aussi que la consécration du nazir se soit accommodée de la fréquentation d'une courtisane à Gaza ou des amours avec Dalila. L'auteur biblique n'a pas osé renouveler pour ces deux dernières l'excuse qu'il donne au mariage avec une Philistine, à savoir que c'était par ordre de Dieu et pour la perte des Philistins[3]. Enfin, après avoir perdu sa chevelure, Samson n'accomplit aucun des rites qui lui aurait valu une consécration nouvelle. Il retrouve automatiquement ses forces en laissant repousser ses cheveux.

Si l'on fait abstraction de ce qui concerne la naissance du héros et son naziréat, si l'on supprime quelques réflexions incidentes, telles que la double mention des vingt ans durant lesquels Samson aurait jugé Israël[4], mention insérée pour autoriser l'introduction du récit dans le recueil des Juges, on possède un conte logique où l'on ne relève aucune trace de dualité de source. On peut supposer que primitivement la mère, ou un personnage divin, désignait la chevelure du héros comme siège de son âme extérieure[5] ; le rédacteur biblique a changé ce trait en une consécration au naziréat.

1) *Juges*, XIV, 10 ; cf. R. Dussaud, *le Cantique des Cantiques*, p. 11-12.
2) Condamné par *Nombres*, VI, 6 et suiv.
3) *Juges*, XIV, 4.
4) *Juges*, XV, 20 et XVI, 31.
5) Comparer la localisation de l'âme extérieure de Méléagre dans un tison par la Parque à la naissance du héros.

9. — *Samuel et le rite d'onction.*

Samuel est également un nazir; sa mère était également stérile. Elle n'obtint ce fils qu'à la suite d'une ardente prière dans le sanctuaire de Silo et d'un vœu qui le destinait au naziréat. Mais la figure de Samuel est autrement complexe que celle de Samson qui n'a pu se dégager du vieux conte populaire. Les rédacteurs successifs ont marqué ici des intentions diverses; les développements qu'a pris la biographie de Samuel l'ont modelée en partie sur la légende du prophète Élie. Comme ce dernier, Samuel amène la pluie[1] et sacre deux rois[2]; comme Élie, Samuel est l'exaltation mythique du prophète : il régente le roi avec désinvolture, il s'oppose ou se substitue au prêtre[3]. Enfin, caractéristique décisive, les confréries de prophètes figurent dans l'un et l'autre cycle[4].

Toutefois, à l'inverse d'Élie, les récits concernant Samuel ne sont pas entièrement mythiques. Ce dernier fut juge, *shophet*, d'Israël; mais c'est là une raison majeure pour qu'il n'ait exercé aucune action après l'avènement de Saül : il ne pouvait alors qu'abdiquer ou être mis à mort[5]. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les récits qui le mettent en rapport avec Saül cadrent assez mal avec la biographie du premier roi d'Israël, ce qui conduit à envisager deux séries de récits.

Voici la division qui nous paraît s'imposer. Dans la première série de récits, Saül lutte contre les ennemis d'Israël et, à la suite de ses victoires, se voit nommer roi par le peuple. Il jouit d'une grande autorité personnelle et, auprès

1) Voir ci-dessus, chap. III, § 10.

2) I *Rois*, XIX, 15-16. En réalité, nos récits font pratiquer ces onctions, non par Élie, mais par Élisée. Peut-être les passages du cycle d'Élie qui les concernaient ont-ils été supprimés comme offrant une contradiction trop violente.

3) Jérémie, XV, 1, met Samuel sur le même pied que Moïse.

4) I Samuel, X, 5; 10; XIX, 20.

5) Crainte, manifestée par Samuel, d'être mis à mort par Saül; cf. I Sam., XVI, 2.

de lui, se tient le prêtre Aḥiyya, un descendant du prêtre 'Eli. C'est Aḥiyya qui consulte Yahvé, Samuel n'apparaît pas.

Dans la seconde série, Aḥiyya disparaît complètement par la raison que Samuel usurpe sa place [1] ; mais il ne se contente pas d'occuper la place normale du prêtre, qui est aux ordres du roi, il s'élève bien au-dessus de ce dernier. Samuel pratique l'onction, sacrifie à Yahvé, le consulte par le sort et, entre temps, réédite les objurgations du Deutéronome. Ses directions cadrent mal avec les actes de Saül, et comme ceux-ci ne peuvent être supprimés, notre auteur est amené à les critiquer. On a trop spéculé sur la lutte entre Saül et Samuel en ce qui touche la doctrine de la royauté et il est, à notre avis, tout à fait erroné de répartir nos chapitres entre une source royaliste et une source antiroyaliste. L'opposition que Samuel était en état de faire à Saül se conçoit au moment où ce dernier allait prendre le titre de roi; en réalité, elle a dû se résoudre très vite par l'effacement complet de Samuel, d'autant que son grand âge l'avait déjà contraint à céder la place à ses fils. L'opposition que l'on cherche surtout à mettre en évidence est celle du prophète et du roi.

Si la première série de récits dérive d'une source ancienne, la seconde se présente plutôt comme une composition savante, laborieuse même, où l'auteur abuse des développements pieux. Trouvant, par exemple, dans la source ancienne, mention des combats soutenus par Saül contre les Amalécites [2], il en tire tout un chapitre inspiré de l'Exode et du Deutéronome [3]. Mais c'est surtout le rite de l'onction qui le préoccupe et qui forme le centre de sa narration. Il attribue le sacre de Saül et de David à Samuel qui n'avait aucune qualité pour cela, malgré la légende de son service dans le temple. Pour David, il est même certain qu'il ne fut sacré qu'après la mort de Samuel [4].

1) Samuel opère dans le sacrifice et s'attribue la part du prêtre, c'est-à-dire la cuisse; cf. I Sam., IX, 24.

2) I Sam., XIV, 46.

3) I Sam., XV; cf. *Exode*, XVII, 8-15 ; *Deutér.*, XXV, 17-19.

4) II Sam., II, 4 et 7; V, 3.

D'ailleurs, notre auteur s'est mépris sur le rite lui-même en attribuant à cette époque reculée le rite qui consistait à répandre le contenu d'une fiole d'huile sur la tête du nouveau roi. Cette forme du sacre répond au rite cananéen qui ne fut adopté que dans la suite : en réalité, l'huile d'onction était envoyée par le roi d'Égypte à ses vassaux, les rois cananéens, en signe d'investiture[1]. D'autre part, comme nous l'apprend l'exemple d'Abimelek[2], fils de Gédéon, le roi était choisi par le peuple et consacré dans un sanctuaire où l'alliance avec le peuple était scellée par des sacrifices. La même coutume est attestée pour Saül, pour David, pour Absalon à Hébron, pour Adoniya à la pierre (sacrée) de Zoḥelet près En-Rogel : dans aucune de ces cérémonies n'intervient l'onction d'huile[3]. La mention qui est faite de l'onction de Salomon, dans la forme où elle nous est présentée, est assez douteuse[4]. On peut conjecturer que l'huile d'onction lui fut envoyée par le roi d'Égypte en signe d'investiture. Les auteurs bibliques parlent d'alliance et vont jusqu'à prétendre que Salomon épousa une fille de Pharaon[5], ce qui est contraire aux idées égyptiennes les plus fondamentales. Il est certain que les regards des princes de Canaan étaient tournés vers l'Égypte et qu'ils y cherchaient un appui. Il suffira de rappeler que, vers la fin du règne de Salomon, Jeroboam s'enfuit en Égypte d'où il revint pour faire valoir ses prétentions au trône[6]. L'action de l'Égypte fut certainement décisive dans cette affaire, car nous savons que le Pharaon attaqua Jérusalem et, d'autre part, Jeroboam

1) Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n°s 34 et 51. Sur l'importance de ce rite en Égypte, voir W. Spiegelberg, *Die Symbolik des Salbens bei den Aegyptern*, dans *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1906, p. 140.

2) *Juges*, IX, 6. C'est le peuple qui proclame roi Abimelek dans le sanctuaire de Sichem, vraisemblablement le sanctuaire de Ba'al-Berith.

3) Pour David : II Sam., II, 4; cf. 9 et suiv.; V, 3. Pour Saül : I Sam., XI, 15, comme on le verra ci-après. Pour Absalon : II Sam., XV, 11-12. Pour Adoniya : I *Rois*, I, 9; 11; 19; 25.

4) I *Rois*, I, 39.

5) I *Rois*, III, 1.

6) I *Rois*, X, 40; XI, 2.

fut constamment en guerre avec Roboam, roi de Juda [1].

A l'appui de notre conjecture touchant l'ancien rite de proclamation du roi, il faut remarquer que le verbe *masaḥ* « oindre », comme l'a observé Wellhausen, n'avait pas primitivement le sens de « verser », mais celui de « toucher avec la main, passer la main sur », ce qui nous reporte à un rite voisin de la *semikha* [2]. Ainsi le verbe *masaḥ* est employé pour qualifier l'acte qui consiste pour Élie à jeter son manteau sur Élisée et à l'instituer prophète [3].

Faute d'avoir reconnu ces faits essentiels, la critique biblique n'est parvenue qu'à une distinction imparfaite des récits divergents. Ainsi Budde attribue à la source royaliste les passages : I Sam., IX ; X, 1-16 ; XI, 1-11 ; 15 ; XIII ; XIV, 1-46, d'après lesquels Yahvé, voulant donner un roi au peuple pour le délivrer du joug des Philistins, ordonne au voyant Samuel d'oindre Saül. Celui-ci remporte la victoire contre les Amalécites ce qui lui vaut la royauté (XI) ; il conduit ensuite le peuple contre les Philistins (XIII) ; il utilise aussi le jeune David contre cet ennemi (XIV, 52 ; XVI, 14 et suiv.)

A la source antiroyaliste appartiendraient : VII, 2 et suiv ; VIII ; X, 17-24a ; XII ; XV. Le juge Samuel a complètement soustrait le peuple au joug philistin ; il se retire, non sans avoir, au préalable, fixé les règles à suivre. Le premier mouvement de Saül est de désobéir, ce qui lui vaut d'être rejeté par Yahvé (XII). Ces deux groupes de récits, royalistes et antiroyalistes, sont désignés par A et B. L'indécision est souvent telle que Baudissin rapporte XI à B et que Kittel retranche VII et XII de cette dernière source.

M. Ad. Lods a bien vu que la source dite royaliste (A) ne fournit pas un ensemble cohérent [4]. Par exemple: il est

1) I *Rois*, XIV, 25-30.

2) Voir notre *Introduction à l'Histoire des Religions*, p. 243-245. Comparer l'intronisation de Josué, ci-dessus, p. 256, qui peut être un rappel de l'ancienne coutume.

3) I *Rois*, XIX, 16 et 19.

4) Ad. Lods, *les Sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de*

certain que les chapitres IX et X ne cadrent pas avec XI, 1-13 et 15, tandis que le chapitre XIII ne peut être d'une seule main. Mais si l'ingénieuse hypothèse des trois sources de M. Lods lève quelques difficultés, elle ne les supprime pas toutes, et cela parce que la distinction entre textes royalistes et textes antiroyalistes ne répond pas à la réalité. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il est tout à fait arbitraire de tenir le chapitre IX (épisode de la rencontre de Saül, en quête des ânesses de son père, avec le voyant Samuel) comme d'inspiration opposée au chapitre VIII (discussion de Samuel avec le peuple au sujet de la royauté). Dans le chapitre VIII, Yahvé, intervenant dans la discussion, ne refuse pas un roi à Israël, bien au contraire, il enjoint à Samuel de se rendre au désir du peuple et le chapitre IX présuppose ce dialogue quand, au verset 17, Samuel apercevant Saül, Dieu dit au voyant : « Voici l'homme *dont je t'ai parlé ;* c'est lui qui régnera sur mon peuple... »

Les difficultés disparaissent si, au lieu de prendre comme critère les tendances royalistes et antiroyalistes, qui ne sont ici qu'une manifestation accessoire et n'ont rien de systématique, on adopte celui du rite d'onction qui, dans la pensée de l'auteur récent, constitue l'acte essentiel et nouveau autour duquel il ordonne sa dissertation. Cela l'entraîne à refuser tout rôle à Aḥiyya.

Il s'ensuit que nos deux groupes de récits se divisent en une source SA (Saül-Aḥiyya) et en un développement secondaire, de caractère rituel et prophétique SS (Saül-Samuel). Pour permettre d'en juger, nous résumons ci-après les divers épisodes qui se rattachent à l'un et à l'autre textes.

la royauté israélite, dans *Études de théologie et d'histoire publiées par MM. les Professeurs de la Faculté de théol. protest. de Paris*, 1901, p. 257-284, distingue dans A : 1° la source du voyant : I Sam., IX ; X, 1-7 ; 9-12 ; XIII, 3-5 (Saül à la place de Jonathan) ; 23 ; XIV, 1-14 ; 15^a, 16-20 ; 23^a ; 24^b ; 25-30 ; 36-46 ; 2° la source de Yabes : XI, 1-11 ; 15 ; XIII, 2 ; 3^a ; 17-18 (?) ; XIV, 15^b ; 15^a (en partie) ; 21-22 ; 23^b ; 24^a et 24^b depuis ונקמתי ; 31-35.

SA	SS
Saül élu roi par le peuple.	*Saül oint par Samuel*
	I Sam., VIII. Samuel devenu vieux établit ses fils comme juges en Israël ; mais les Anciens d'Israël lui demandent un roi. Opposition doctrinale de Samuel ; il cède au peuple sur l'ordre de Yahvé. IX. Saül, cherchant les ânesses de son père, rencontre Samuel. Celui-ci, informé par Yahvé de la destinée de Saül, l'invite à un grand sacrifice où Samuel fait fonction de prêtre puisqu'il s'en attribue la part, à savoir la cuisse. X. Entraînant Saül à l'écart, Samuel répand sur sa tête l'huile d'onction, l'embrasse et prononce les paroles sacramentelles : « C'est Yahvé qui, par cette onction, te sacre pour prince sur son héritage [1]. » Il lui prédit certains événements, notamment que l'Esprit de Yahvé le saisira [2] et qu'il prophétisera. Il lui ordonna de se rendre à Gilgal [3] pour offrir des sacrifices ; toutefois Saül devra l'y attendre sept jours avant de commencer les rites. Bien que le rôle réservé au peuple soit systématiquement effacé dans ces récits, cependant on ne peut le supprimer complètement d'où une incise maladroite ; Samuel assemble le peuple à Mispa et consulte Yahvé. Le sort

1) Le texte des LXX pour X, 1, est plus complet.
2) Cela semble être une conséquence de l'onction ; cf. X, 9.
3) Raccord; voir ci-après, XI, 14. En réalité dans X, le peuple est convoqué à Mispa.

XI, 1-13 ; 15. Épisode de l'attaque de Yabes par Nahas, roi des Ammonites. Saül groupe les tribus d'Israël et taille en pièces les Ammonites.

Il faut supprimer au verset 7 la mention inutile de Samuel et, dans le verset 12, remplacer le nom de Samuel par celui de Saül, puisque c'est ce dernier qui répond et refuse de laisser mettre à mort ceux qui ont élevé la voix contre son avènement au trône.

Le peuple se rend à Gilgal et reconnaît Saül comme roi. On offre des sacrifices et l'on se livre à des réjouissances.

Il y a là un double emploi évident avec l'élection du chapitre X. D'autre part, l'allusion du chapitre XIII, 12 à l'épisode de Nahas atteste la valeur du récit de ce chapitre XI. On doit donc le considérer comme étant ancien.

tombe sur Saül qui est salué du cri de « Vive le roi ! » Samuel rédige la loi du Royaume et la met en dépôt devant Yahvé.

XI, 14, où Samuel invite de nouveau le peuple à se rendre à Gilgal, est un second raccord analogue à celui de X, 8, destiné à préparer le récit du chapitre XIII.

XII. L'auteur dresse un exposé doctrinal de la situation. Samuel se fait donner *quitus* de sa gestion, ce qui n'est pas en situation puisque, d'après VIII, 1, il s'est déjà complètement démis de ses fonctions. Nous sommes en plein miracle : Samuel fait tomber la pluie au moment de la moisson comme démonstration de ses objurgations qui répètent le Deutéronome. Ce chapitre XII est un développement édifiant qui, logiquement, devrait s'insérer entre les versets 24 et 25 du chapitre X.

XIII, 1-7; 15-23. Récit de combats contre les Philistins.

XIII, 8-14. Nous savons par XI, 15 que l'élection de Saül se fit, en réalité, à Gilgal et que les sacrifices et réjouissances s'accomplirent sans que Samuel y prît part. Notre auteur en prend texte pour formuler des reproches qui confirment l'historicité de SA. Ces reproches sont insérés ici parce que le verset XIII, 7 mentionnait la présence de Saül à Gilgal : mais l'artifice est flagrant et la semonce ne cadre pas avec les événements.

XIV. Récit développé de la victoire des Israélites contre les Philistins à Mikmas. Vœu de Saül auquel contrevient Jonathan, son fils. Le peuple s'oppose à la mise à mort de ce dernier.

L'absence de Samuel, dans un épisode aussi grave, est caractéristique. Bien plus, nous voyons le prêtre Aḥiyya, de cette race d'ʿÉli contre laquelle fulmine l'auteur de SS, opérer d'accord avec le roi et consulter Yahvé.

Le verset 52 devait ouvrir la mention de l'activité de David.

XV. La simple indication d'une campagne contre les Amalécites dans XIV, 48, fournit à notre auteur sacré l'occasion d'un développement où il n'y a peut-être d'historique que la grâce accordée par Saül à Agag, le roi des Amalécites. Le morceau est dans l'esprit prophétique : il vaut mieux obéir à Dieu que de lui offrir la graisse des béliers (v. 22) ; il suppose que l'auteur connaît la fin malheureuse de Saül et de ses fils.

XVI. Samuel sacre David jeune homme, en cachette comme il a fait pour Saül et, dès lors, l'esprit de Yahvé est en David. Celui-ci est amené auprès de Saül comme harpiste ce qui est en contradiction avec XVII, 55-58.

Ici s'arrête le développement SS. Les manifestations de Samuel que l'on trouve dans la suite, ne sont pas du même auteur, car il dit expressément (XV, 35) que Samuel ne vit plus Saül jusqu'au jour de sa mort. Donc le chapitre XIX, 18-24 qui nous montre Saül, à la poursuite de David, se dépouillant de ses vêtements devant Samuel et prophétisant tout nu devant lui, est une légende qui s'est développée autour du proverbe que l'on s'efforçait d'expliquer : « Saül est-il donc aussi devenu prophète ? » Mais cette explication fait double emploi avec celle de X, 9-11, où le don de prophétie est une conséquence de l'onction.

Il semble que vers la fin de son règne, le roi Saül fût pris de crises de folie. Or, la démence passait, au même titre que la prophétie, pour une manifestation de l'Esprit divin, mais d'un Esprit divin mauvais [1]. Le délire qui saisissait Saül le faisait prophétiser [2] et ce sont, à n'en pas douter, ces accès qui amenèrent le peuple à se demander : « Saül est-il donc aussi devenu prophète ? » Plus tard, on l'entendit d'une véritable prophétie, d'où les deux explications des chapitres X et XIX.

Il n'est plus fait mention de Samuel qu'à l'occasion de sa mort [3] et lors de l'apparition de son ombre à Saül par l'intermédiaire de la pythonisse d'Endor [4].

1) I Samuel, XVI, 14 : רוח רעה מאת יְהוה, ou encore *ibid.*, 15 et XVIII, 10 : רוח אלהים רעה (LXX : Yahvé), ou simplement I Sam., XVI, 23 : רוח הרעה.

2) I Sam., XVIII, 10.

3) I Sam., XXV, 1 et XXVIII, 3.

4) I Sam., XXVIII, 11-20.

10. — *La famille du prêtre ʿÉli et les Sadoqites.*

L'installation du culte de Yahvé à Jérusalem reste obscure bien que notre documentation à ce sujet soit abondante ; c'est qu'elle se compose principalement de récits légendaires. Les passages historiques sont fortement remaniés. Dès avant l'époque où fut rédigé le Code sacerdotal[1], on voulut rompre les liens que le culte intronisé par David à Jérusalem conservait avec les anciens cultes locaux de Yahvé, tels que ceux de Silo, de Nob et de Gabaon. Ce point de vue doit nous guider dans l'utilisation des renseignements que le livre de Samuel et celui des Rois fournissent sur la famille du prêtre ʿÉli et sur la manière dont les Sadoqites, après l'avoir supplantée, réussirent à la rejeter dans l'ombre. Cette étude a sa place dans ce chapitre par le fait que la légende, accréditée par les Sadoqites pour jeter la suspicion sur cette famille de prêtres, met en jeu les rites sacrificiels. Nous verrons, en effet, que l'indignité que l'on reproche aux descendants d'ʿÉli est fondée sur l'inobservance des règles concernant les sacrifices. Ce qui nous paraît un détail dans ce récit, était alors l'essentiel, du moins aux yeux de la classe sacerdotale ; c'est sur lui que repose la prophétie divine annonçant à ʿEli la disgrâce prochaine de sa famille. Alors que la faveur de Salomon suffit à expliquer la fortune de Ṣadoq, nos textes la fondent sur cette prophétie. Plus tard, on fabriquera une généalogie dont l'objet sera de rendre très lointaine la parenté de Ṣadoq avec ʿÉli. Cette parenté était donc réelle ?

Pour partir d'un point fixe et mettre immédiatement en lumière la tendance des remaniements que nos textes ont subis, nous citerons dans sa forme restituée un passage

1) Baudissin, *Gesch. des alttest. Priesterthums*, p. 107 et suiv., a remarqué que l'expression « fils d'Aaron » du Code sacerdotal était plus large que celle de « fils de Ṣadoq » chez Ezéchiel, pour désigner le collège des prêtres.

du récit qui relate la fuite de David devant la révolte d'Absalon :

II Samuel, XV, 24. Voici aussi Ṣadoq et [Abyatar [1]] portant l'arche d'alliance de Dieu. Ils la déposèrent à terre [2] jusqu'à ce que le peuple fût sorti de la ville.

25. Alors le roi dit à Ṣadoq [et à Abyatar] : « Ramenez [3] l'arche de Dieu dans la ville. Si je trouve grâce aux yeux de Yahvé, il me ramènera et me la fera revoir ainsi que sa demeure.

26. « Que s'il dit : « Je ne veux plus de toi », me voici, qu'il me traite comme il le jugera bon.

27. « Voyez [4], dit le roi à Ṣadoq [et à Abyatar], les prêtres [5], retournez [6] en paix à la ville avec vos deux fils, Aḥima'aṣ et Jonathan [7].

28. « Voyez, je m'attarderai dans la traversée du désert jusqu'à ce qu'un message me parvienne de votre part. »

29. Ṣadoq et Abyatar ramenèrent l'arche de Dieu à Jérusalem et y restèrent.

Ainsi, le récit original prenait soin de maintenir les prêtres Ṣadoq et Abyatar sur le même pied. On l'a remanié pour donner tout le rôle à Ṣadoq ; mais la retouche a été si maladroite que la rectification n'offre aucune difficulté et ne laisse place à aucune incertitude. La mention des lévites permet de conjecturer que le remaniement est postexilique et se place entre la rédaction du Code sacerdotal et celle du livre des Chroniques.

Les récits sur l'enfance de Samuel, quelle que soit la part de la légende, attestent l'importance du sanctuaire de Yahvé à Silo et combien la grande figure du prêtre 'Éli dominait

1) Le dernier rédacteur a remplacé ce nom par « avec tous les lévites », correction maladroite que contredit le v. 29.

2) Biffer « tandis qu'Abyatar montait ».

3) Le rédacteur ayant supprimé le nom d'Abyatar, a mis ce verbe au singulier; cf. les versets 27 et 29.

4) Même observation.

5) Ce mot est au singulier dans le texte. Nous rectifions d'après le verset 35; cf. II Samuel, XIX, 12; XX, 25.

6) Au singulier dans le texte, ce que contredit le mot *ittekem*, « avec vous », à la fin du verset 27.

7) Texte : « Et avec vous, ton fils Aḥima'aṣ et Jonathan, fils d'Abyatar, vos deux fils. » Les corrections sont ici très apparentes.

les souvenirs qui s'y attachaient. Si mal intentionné que soit le rédacteur du livre de Samuel à son égard, il ne trouve à reprocher à 'Éli qu'une certaine faiblesse pour ses fils, Ḥophni et Pineḥas, vers la fin de sa vie. On remarquera que l'organisation du sacerdoce à Silo est du type ancien, c'est-à-dire que le titre de prêtre est plus spécialement affecté à ceux qui pratiquent les sacrifices, en l'espèce les deux fils d''Éli. Celui-ci occupe une situation éminente. Outre la gestion même du sanctuaire, il se réservait de consulter la divinité. On peut supposer qu''Éli a installé lui-même le culte de Yahvé à Silo ; on ne nous donne pas le nom de son père et le renseignement du livre des Chroniques qui le rattache à Ithamar, le plus jeune des fils d'Aaron, n'a aucune valeur. On nous dit qu''Eli jugea, c'est-à-dire gouverna, Israël pendant quarante ans [1]. Cette formule consacre le prestige des personnages qui ont joué un rôle important dans l'histoire israélite antérieurement à la royauté. Il se peut qu''Éli ait été un chef vaillant comme Gédéon qui, nous l'avons vu, se consacra au développement d'un sanctuaire à la suite de ses succès guerriers. A l'exemple de Mika, 'Eli s'adjoignit ses fils comme prêtres [2], se réservant de porter l'ephod devant Yahvé et d'offrir l'encens [3]. Les fidèles adressaient leur prière à la divinité en se tenant devant la porte du sanctuaire, là même où 'Éli avait coutume de s'asseoir [4]. Il les réconfortait par une bonne parole : « Va en paix, et que le Dieu d'Israël t'accorde ce que tu lui as demandé [5]. »

Nous ignorons jusqu'à quel point sont justifiées les accusations portées contre Ḥophni et Pineḥas. Il n'est pas impossible, étant donné les intentions des auteurs de nos récits,

1) I Samuel, IV, 18.
2) I Sam., I, 3.
3) I Sam., II, 28.
4) I Sam., I, 9. Lire : « Anna se leva après qu'ils eurent mangé dans la chambre (*ba-lishka* au lieu de *be-shilo*, qui n'est pas en situation) et elle se présenta devant Yahvé (*va-tityaṣṣeb li-phenè Yahvé*, au lieu de *ve-aḥarè shato*). »
5) I Sam., I, 17.

qu'on ait exagéré ou même inventé leurs fautes pour discréditer Silo et ses prêtres, et exalter par comparaison le prestige des Sadoqites. Voici le passage qui décrit les pratiques incriminées.

I Samuel, II, 12. Or, les fils d''Éli étaient des hommes pervers qui ne connaissaient ni Yahvé ni la loi du prêtre à l'égard du peuple [1].

13-14. Chaque fois qu'une personne offrait un sacrifice de communion, le serviteur du prêtre venait, tandis que la viande cuisait, tenant en main une fourchette à trois dents [2], qu'il piquait dans la marmite, dans le pot, dans le chaudron ou dans l'écuelle, et tout ce que la fourchette amenait, le prêtre le prenait pour lui [3]. Ainsi agissaient-ils à l'égard de tout Israélite qui venait là [4] à Silo.

15-16. Même, avant qu'ils aient offert [5] la graisse, le serviteur du prêtre venait dire à la personne qui sacrifiait : « Donne de la viande à rôtir pour le prêtre, car il ne prendra pas de toi de la viande cuite, mais seulement crue. » L'offrant disait : « Qu'ils offrent d'abord la graisse, puis tu prendras ce qui te plaira ; » mais il répondait : « Non [6], donne tout de suite sinon je prendrai de force. »

17. Le péché de ces jeunes gens était très grand [7], car ils [8] jetaient le mépris sur l'offrande de Yahvé.

Le discrédit que notre auteur fait peser sur les prêtres de Silo est très habile. On observera toutefois que les deux accusations se contredisent. Un autre grief est élevé contre les fils d''Éli, à savoir les rapports qu'ils entretenaient avec les femmes de mœurs particulières dont nous avons parlé plus haut [9]. On fait reproche à 'Éli de n'être pas intervenu énergiquement auprès de ses fils et de n'avoir pas mis fin à ces scandales. Aussi « un homme de Dieu » lui signifie-t-il les menaces de Yahvé dans lesquelles la fortune des Sadoqites

1) En transposant ici la fin du verset et en lisant : *ve-mishpaṭ ha-kohen me'et ha-'am*. Au sujet de cette expression et de sa valeur, voir ci-dessus, p. 10.
2) Lire : *ou-mazleg shelosha shinnayim*.
3) Lire *lo* au lieu de *bo*.
4) Insérer avec les LXX : pour sacrifier à Yahvé.
5) Lire : *Yeqaṭṭeroun*.
6) Lire la négation *lo'* au lieu de *lo* « à lui ».
7) Supprimer « aux yeux de Yahvé ».
8) Biffer *ha-anashim* qui manque aux LXX.
9) Voir plus haut, p. 15.

est annoncée en ces termes : « Je m'instituerai un prêtre fidèle qui agira selon mon cœur et mon esprit ; j'édifierai pour lui une demeure sûre[1] et il fonctionnera perpétuellement devant mon oint. Ceux qui resteront alors de ta famille viendront se prosterner devant lui pour une pièce d'argent et une miche de pain en disant : « De grâce, admets-moi à « quelque service sacerdotal pour que j'aie un morceau de « pain à manger[2]. » — L'usage de la monnaie qui apparaît ici prouve que cette parole ne peut être antérieure au VI[e] siècle avant notre ère.

L'activité du prêtre 'Éli prend fin sur une défaite éprouvée par les Israélites près d'Aphek. L'arche qui accompagnait l'armée israélite fut prise par les Philistins et les deux fils d''Éli furent tués auprès d'elle. Ce fait, qui témoigne en faveur de leur attitude, est interprété par notre auteur comme une marque d'opprobre. 'Éli meurt sur le coup, à l'annonce de ce malheur, et la femme de Pineḥas, saisie par les douleurs de l'enfantement, accouche d'un fils auquel elle donne le nom d'Ikab̄od, « plus de gloire », en s'écriant : « C'en est fait de la gloire d'Israël[3]. » Ce dernier trait paraît un arrangement et l'on peut se demander si le nom d'Ikabod n'est pas une déformation tendancieuse d'un nom comme Yokabod, « Yahvé est gloire[4] ».

Ikabod n'a pas laissé d'autre trace, mais il avait un frère Aḥitoub, dont nous retrouvons le fils Aḥiyya installé à Silo au temps de Saül comme prêtre revêtu de l'éphod et jouant auprès du roi un rôle dont l'importance, nous l'avons vu, a été singulièrement atténuée dans nos textes au profit de

1) Allusion au temple de Salomon. Le prêtre fidèle est donc Ṣadoq.

2) I Samuel, II, 35-36. Le morceau I Sam., II, 27-36, constitue une addition au livre de Samuel qui, dans son premier état, ne comportait pas cette allusion directe à Ṣadoq; c'était Samuel que Yahvé chargeait de prévenir le vieux prêtre. Il faut rectifier I Sam., III, 13, et lire : « Tu lui annonceras que je condamne à jamais sa famille parce qu'il a su que ses fils blasphémaient Dieu (lire : *elohim* au lieu de *leḥem*) et qu'il ne les a pas réprimés. »

3) I Samuel, XIV, 3.

4) Comparer Yokebed, nom de la mère de Moïse.

Samuel[1]. La haute situation de la famille d'Éli s'affirme encore par le fait qu'un frère d'Aḥiyya était prêtre du sanctuaire de Nob : Aḥimelek, fils d'Aḥiṭoub[2]. Parce qu'il avait prêté assistance à David, Saül prononce la sentence de mort contre Aḥimelek et toute sa famille: « Il n'échappa qu'un fils d'Aḥimelek, fils d'Aḥiṭoub, nommé Abyatar, qui s'enfuit pour rejoindre David. Abyatar apprit à David que Saül avait fait périr les prêtres de Yahvé[3]. » Il ne s'agit évidemment que des prêtres de Yahvé qui étaient à Nob[4]. Abyatar suivit dès lors la fortune de David; il avait pris soin d'emporter l'éphod avec lui ce qui permit à David de consulter la divinité[5].

Nous avons vu qu'au cours du règne de David, Ṣadoq est mis sur le même pied qu'Abyatar. Le livre de Samuel nous dit simplement qu'il était fils d'Aḥiṭoub et jusqu'ici on a supposé que cet Aḥiṭoub n'était pas le grand-père d'Abyatar. Le livre des Chroniques fournit une généalogie[6] de Ṣadoq qui tend à le démontrer; mais quelle valeur a-t-elle ? Très probablement aucune, et nous soupçonnons qu'elle n'a été composée que pour écarter toute proche parenté entre Ṣadoq et Abyatar.

Nos textes s'efforcent de masquer les liens qui rattachent le nouveau culte de Yahvé, institué à Jérusalem, aux cultes locaux plus anciens. Pour cela ils imposent des pérégrinations suspectes à l'arche et ils en viennent à relater son transfert dans la cité de David sans l'intervention des prêtres[7]. On peut tenir pour exact le renseignement conservé par le livre des Chroniques[8] qui fait de Ṣadoq le représentant du

1) I Sam., XIV, 18-19. Le verset 18 est à rectifier d'après les LXX : « Saül dit à Aḥiyya : « Amène l'éphod » — car (Aḥiyya) portait l'éphod en ce temps-là devant Israël. » Pour la restitution du verset XIV, 41, voir plus haut, pp. 46-47. Le texte des massorètes marque un pas de plus dans l'atténuation du rôle d'Aḥiyya.

2) I Sam., XXI, 2; 9; XXII, 9.

3) I Sam., XXII, 20-21.

4) Nob est désignée dans I Sam., XXII, 19, comme « ville des prêtres ».

5) I Sam., XXIII, 6; 9; XXX, 7-8.

6) I *Chron.*, V, 29-41. Déjà, dans Esdras, VII, 2-5; mais peut-être comme insertion plus tardive.

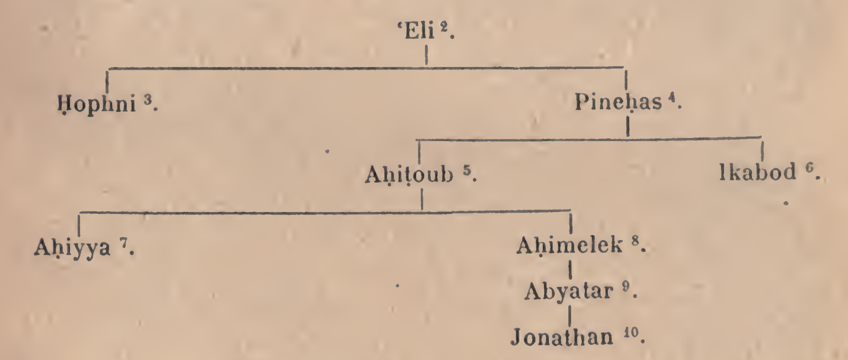
7) II Sam., VI.

8) I *Chron.*, XXI, 29; voir ci-après, § 11.

sacerdoce de Gabaon auprès du nouveau roi et il n'est pas invraisemblable qu'il fût frère d'Aḥimelek, le prêtre de Nob, et par suite l'oncle d'Abyatar. La famille d''Éli aurait ainsi détenu le sacerdoce de Yahvé dans les principaux lieux de culte des environs de Jérusalem.

Une confusion, due à l'erreur d'un scribe et déjà reconnue par Movers et Thenius, a interverti dans II Samuel, VIII, 17, les noms d'Aḥimelek et d'Abyatar, erreur assez ancienne puisqu'elle figure dans le passage correspondant I *Chron.*, XVIII, 16 et s'est répercutée tout au long du livre des Chroniques. L'erreur est à rectifier, notamment d'après II Samuel, XV, 24-36, que nous avons cité plus haut[1].

Pour permettre de suivre cette discussion, nous donnons ci-après la filiation d'Abyatar.



Nous avons vu que l'on peut admettre que Ṣadoq était un

1) Aussi d'après II Samuel, XVII, 15, et surtout XX, 25.
2) I Samuel, I-IV ; XIV, 13 ; I *Rois*, II, 27 ; I *Chron.*, XXIV, 3.
3) I Sam., I, 3 ; II, 34 ; IV, 4 ; 11 ; 17.
4) I Sam., I, 3 ; II, 34 ; IV, 4 ; 11 ; 17 ; 19.
5) I Sam., XIV, 3 ; XXII, 9 ; 11 et suiv. ; 20 ; I *Chron.*, V, 33 et suiv. ; VI, 37 ; XVIII, 16.
6) I Sam., IV, 11 ; XIV, 3.
7) I Sam., XIV, 3 ; 18. Quelques critiques identifient Aḥiyya et Aḥimelek.
8) I Sam., XXI, 2 ; 9 ; XXII, 9 ; II Sam., VIII, 17 en inversant la filiation, erreur reproduite dans I *Chron.*, XVIII, 16 (corriger de plus Abimelek en Aḥimelek) ; XXIV, 6. Remplacer Aḥimelek par Abyatar dans I *Chron.*, XXIV, 3 et 31 et l'inverse dans Maccabées, II, 26.
9) I Sam., XXII, 70 et suiv. ; XXIII, 6 ; 9 ; XXX, 7 ; II Sam., VIII, 17 (voir la note précédente) ; XV, 24 et suiv. ; XVII, 15.
10) II Sam., XV, 27 ; 36 ; XVII, 17 ; 20 ; I *Rois*, I, 42 ; 43.

jeune frère d'Aḥiyya et d'Aḥimelek, installé comme prêtre du sanctuaire royal de Gabaon [1].

La fortune d'Abyatar sombra à la mort de David. Quand fut proche la fin du vieux roi, les prétendants à la succession s'agitèrent et n'attendirent pas sa disparition pour s'installer à sa place. Adoniya, le fils aîné de David, prit les devants, mais Salomon l'emporta. Abyatar s'était déclaré pour Adoniya [2] et Ṣadoq pour Salomon. Quand celui-ci prit le pouvoir, Abyatar fut déchu de sa fonction et relégué à Anatot: « Va-t'en à Anatot, dans tes terres, car tu es passible de mort. Toutefois, je ne te ferai pas mourir, parce que tu as porté l'arche de Yahvé [3] devant David, mon père, et parce que tu as partagé toutes ses vicissitudes [4]. » Le scribe qui a remanié nos textes a ajouté une phrase dont la tendance est très nette : « Salomon chassa ainsi Abyatar du sacerdoce de Yahvé pour accomplir la parole que Yahvé avait prononcée contre la maison d''Éli à Silo [5]. »

Ainsi il n'a pas suffi aux Sadoqites de profiter de l'usurpation de Salomon pour s'assurer la prêtrise et évincer la maison rivale, il leur a fallu consacrer cette situation par une intervention divine. L'événement historique qui amena la chute d'Abyatar devint l'accessoire; le principal fut l'accomplissement d'une prophétie.

* * *

Dans cet aperçu sur les prêtres du règne de David, nous ne pouvons laisser dans l'ombre une autre catégorie de personnages revêtus de la prêtrise, mais dont on n'est pas

1) Voir l'étude ci-après sur les Gabaonites.
2) I *Rois*, I.
3) D'après les LXX et le syriaque. On a proposé aussi de lire « l'éphod » au lieu de l'arche.
4) I *Rois*, II, 26.
5) I *Rois*, II, 27. Le verset 35 dit que Ṣadoq prit la place d'Abyatar, d'où Buhl, dans *Realencycl.*, de Hauck, VIII, p. 254, conclut qu'Abyatar occupait une place plus importante que Ṣadoq.

encore parvenu à déterminer les fonctions. Dans une liste officielle des grands fonctionnaires, on lit : « Et les fils de David étaient prêtres[1]. » Dans une liste postérieure : « Et aussi 'Ira, le Yaïrite, était prêtre de David[2] », *kohen le-David*. Il ne peut plus être question ici d'un simple titre honorifique. Cette formule, comparée à celle de *kohanim le-Yahvé*[3] employée également dans le livre de Samuel, marque nettement une fonction religieuse ayant pour objet le roi David. Cependant, aucun document ne nous permet de supposer qu'à l'imitation du roi d'Égypte, David ait eu des prétentions à la divinité ; mais il peut être question d'un culte rendu à sa *nephesh*. L'Assyrie nous fournit une analogie. Les palais des rois d'Assour sont ornés de nombreuses sculptures entièrement consacrées à exalter le monarque. Comme on l'a remarqué[4], aucun des grands dieux n'y apparaît, mais de nombreux génies propitiateurs, armés d'eau lustrale, purifient inlassablement au moyen de la pomme de cèdre l'objet qu'on appelle généralement l'arbre de vie et qui, selon nous, n'est qu'une stèle plus ou moins enguirlandée incorporant l'âme ou *nephesh* du roi. Cette hypothèse s'appuie sur la découverte des stèles royales dans un réduit du palais d'Assour. On conçoit, dans ces conditions, qu'un prêtre ait été choisi pour les soins à donner à la *nephesh* du roi. Cette fonction aurait été dévolue d'abord aux fils du roi[5], mais après la mort d'Amnon et celle d'Absalon, l'emploi échut à 'Ira, le Yaïrite.

1) II Samuel, VIII, 18. Le rédacteur de I *Chron.*, XVIII, 17, ne sachant déjà plus de quoi il s'agissait, interprète : « et les fils de David étaient les premiers auprès du roi », *le-yad ha-melek*.

2) II Sam., XX, 26. Peut-être le même personnage figure dans XXIII, 38 sous la forme 'Ira, le Yitrite. Dans ce cas, c'est ce dernier ethnique qu'il faudrait corriger, car il est à présumer qu'il a subi l'influence de l'ethnique qui le suit immédiatement : Gareb, le Yitrite.

3) I Sam., I, 3.

4) L. Heuzey, dans Edmond Pottier, *Les Antiquités assyriennes* du musée du Louvre, p. 49-51.

5) En s'appuyant sur II Sam., XX, 26 et aussi sur I *Chron.*, XVIII, 17, on doit peut-être lire dans II Sam., VIII, 18 : « et les fils de David étaient *kohanim* [*la-melek*] ». Si le texte des *Chroniques* n'était pas si sujet à caution on pourrait conserver : *le-yad ha-melek* en comprenant *yad* dans le sens de *nephesh*. Comparer le *yad* d'Absalon de II Samuel, XVIII, 18.

Salomon ne pouvait manquer de suivre l'exemple de son père, et précisément notre hypothèse permet de rectifier un passage de la liste des fonctionnaires du fils de David où on lit : « Zaboud, fils de Nathan, prêtre, conseiller intime du roi [1]. » Cette lecture, pour être correcte, demanderait *ha-kohen ;* le texte porte : *kohen re'e ha-melek*. On a proposé de lire *soken re'i ha-melek*, « préposé aux pâturages du roi ». Ce que nous exposons plus haut suggère une autre solution qui supprime simplement le terme *re'e* et rectifie : *kohen* [*la-*] *melek*, « prêtre du roi ». Le terme *re'e* serait ainsi une simple glose de *kohen* introduite dans le texte et ce qui tend à le prouver, c'est que certains textes grecs lui ont donné la préférence et ont laissé tomber le titre *kohen*.

11. — *Les Gabaonites.*

Les renseignements que l'Ancien Testament nous a conservés sur cette population, voisine de Jérusalem, nous fournira deux exemples typiques montrant comment la légende se développe autour du rituel pour expliquer une circonstance ou un acte en contradiction avec l'enseignement du jour. Il en est ainsi de l'utilisation pour le service du temple de non-Israélites, les Gabaonites, et pour le sacrifice humain pratiqué par David à Gabaon.

Les Gabaonites constituaient une agglomération comprenant les villes de Gabaon, Kephira, Beerot et Qiryat Ye'arim [2]. Comme le nom de ces localités suffit à le prouver, leurs habitants occupaient les points d'eau [3] les plus importants des environs de Jérusalem et des sites boisés [4]. Or, l'emplacement même de Jérusalem était avare de bois et de sources.

1) I *Rois*, IV, 5.

2) Josué, IX, 17. Les trois dernières de ces villes sont groupées dans Esdras, II, 25 et Néhémie, VII, 29. Les quatre villes furent comprises dans la tribu de Benjamin ; cf. Josué, XVIII, 25-28.

3) Beerot est le pluriel de *beer*, puits. Gabaon était réputée pour ses réservoirs d'eau, II Samuel, II, 13 ; Jérémie, XLI, 12.

4) Qiryat Ye'arim signifie « la ville des forêts ».

On doit admettre que ce fut une très ancienne industrie des Gabaonites de transporter, à dos d'âne[1] ou même d'homme, le bois nécessaire à la ville et de lui apporter un supplément d'eau quand la provision de ses citernes était épuisée. Même lorsque des aqueducs furent construits, Jérusalem, qui s'était considérablement développée comme résidence des rois de Juda, devait être insuffisamment approvisionnée dès que la sécheresse se faisait sentir. En particulier, le service du temple exigeait en quantité du bois pour les sacrifices et aussi de l'eau. Lorsque la communauté israélite tendit à séparer son culte des cultes voisins, ce ne fut pas une des moindres anomalies de voir se continuer l'apport de bois et d'eau dans le temple par les Gabaonites. On éprouva le besoin de l'expliquer et voici la raison que l'on imagina.

Au temps de la conquête du pays de Canaan par Josué, les Gabaonites, inquiets du sort de Jéricho et de Aï implorèrent l'alliance des Israélites. Comme s'ils avaient connu les prescriptions mosaïques, ils y auraient réussi en prétendant habiter un pays lointain. Sans consulter Yahvé, qui n'eût pas manqué d'éventer le subterfuge, Josué leur accorda le salut, leur garantit la vie sauve, et les chefs de la communauté se lièrent à eux par serment[2]. Quand les Israélites s'aperçurent que ce peuple vivait en Canaan, ils ne purent se déjuger, étant liés par le serment. Pour punir les Gabaonites, on décida de les astreindre à fendre le bois et à puiser l'eau pour toute la communauté[3]. Les Gabaonites acceptèrent et le rédacteur de conclure : « De ce jour, Josué les installa comme fendeurs de bois et porteurs d'eau — ce qu'ils sont restés jusqu'à maintenant, — pour la communauté et pour l'autel de Yahvé[4]. » Ainsi, le métier que les Gabaonites prati-

1) Tableau des chargements de toute sorte qui se pressaient, même les jours de sabbat, aux portes de Jérusalem, dans Néhémie, XIII, 15 et suiv.

2) Josué, IX, 15.

3) Josué, IX, 21, en adoptant soit la version des LXX, soit celle du syriaque. Josué (v. 23) parle même du service du temple qui n'existait pas alors.

4) Josué, IX, 27. Il est fait une allusion — qui constitue un curieux ana-

quaient bien avant l'installation des Israélites dans la région, reçoit, par ce récit, une explication qui calme les scrupules des piétistes.

* * *

Dès avant l'arrivée des Israélites, Gabaon était ville royale[1] et elle le resta longtemps. Son sanctuaire était réputé et, dans la région de Jérusalem, son haut-lieu tint le premier rang[2] jusqu'à la construction du temple de Salomon. Ce dernier venait y sacrifier. Une nuit — passée probablement dans le sanctuaire, — Yahvé lui apparut en songe et lui promit, avec la sagesse, la richesse et la gloire[3]. Le livre des Chroniques, qui n'est pas suspect d'exalter les vieux lieux de culte, confirme l'importance du haut-lieu de Gabaon à l'époque de David et assure que l'on y pratiquait les sacrifices royaux[4]. Cela va nous aider à comprendre comment s'est réellement effectuée, sous le règne de David, la mise à mort des sept fils de Saül à Gabaon, « devant Yahvé ».

Depuis trois ans une sécheresse désolait le pays. Pour parer à cette détresse, le sacrifice humain était la ressource ultime. David prit sept fils de Saül et les sacrifia sur le haut-lieu de Gabaon. Le dernier rédacteur a modifié le récit en faisant intervenir, fort mal à propos, les Gabaonites. Puisque le sacrifice était pratiqué dans leur ville, il a supposé que c'était l'œuvre de la population du lieu, oubliant ainsi que Gabaon était sanctuaire royal ayant à sa tête les prêtres investis par le roi, Ṣadoq[5], et probablement aussi à cette époque, Abyatar. Il a attribué l'intervention des Gabaonites au ressentiment qu'ils vouaient à Saül et il a transformé ce sacrifice humain en une application de la loi du

chronisme — aux Gabaonites fendeurs de bois et porteurs d'eau, dans *Deutér.*, XXIX, 10.

1) Josué, X, 2.
2) I *Rois*, III, 4.
3) I *Rois*, III, 5-15 ; cf. IX, 2 ; II *Chron.*, I, 3 ; 13.
4) I *Chron.*, XVI, 39 ; XXI, 29.
5) I *Chron.*, XXI, 29.

sang. Son récit est donc à modifier en supprimant l'intervention des Gabaonites qui n'ont rien à voir dans cette affaire. Voici comment se restitue l'épisode.

Il y eut sous le règne de David une famine qui dura trois années consécutives. David consulta Yahvé qui répondit : « C'est à cause du sang répandu par Saül et sa maison [1]. » Le roi demanda à Yahvé [2] : « Que dois-je faire à leur sujet et comment pratiquerai-je l'expiation sur eux [3] ? » Yahvé répondit : « Que l'on me livre sept des fils de Saül et qu'on les pende à Gabaon sur la montagne [4]. » Le roi répondit : « Je les livrerai. »

Le récit offre une grande incertitude touchant le mode de sacrifice, parce que l'on ignore à quel supplice correspond le verbe *yaqa'*. La tradition suppose qu'il s'agit de pendaison ; mais Robertson Smith a suggéré qu'il s'agissait plutôt de précipitation du haut d'un rocher [5], et cela s'appliquerait bien à notre cas puisqu'il est dit que les sept (corps) tombèrent en même temps [6]. Un sacrifice semblable est rapporté par le livre des Nombres, mais également avec une transposition, car il est probable que le sacrifice fut offert à Ba'al-Peor lui-même, le texte assurant que les Israélites s'adonnaient à ce culte [7].

Pour en finir avec le sacrifice pratiqué par David à Gabaon, relevons encore un trait intéressant : Des fils de Saül « furent

1) Le rédacteur a ajouté de sa main à II Samuel, XXI, 1 : « qui a fait périr les Gabaonites » et il a développé dans une incidente, peu en situation, ce qu'il fallait entendre par là. L'incidente est si maladroite que nos versions la mettent souvent entre parenthèses. De plus, au verset 1, il faut lire : *'al-Shaoul ve-'al beyto damim*, comme on l'a proposé depuis longtemps.

2) Le texte dit : « aux Gabaonites ».

3) Il faut lire dans II Sam., XXI, 3 : *ou-ba-ma akapper* [*'alehem*]. Le mot *akapper* est inexplicable autrement. La traduction « et comment expierai-je » ou « quelle expiation vous offrir » n'est pas admissible. Le verbe *akapper* « je pratiquerai l'expiation », « je ferai expier » est un des résidus les plus typiques de l'ancien récit ; il suffirait à lui seul à nous révéler l'arrangement auquel on a procédé.

4) D'après la leçon des LXX au verset 6.

5) R. Smith, *Relig. of the Semites*, p. 398.

6) II Sam., XXI, 9 ; cf. II *Chron.*, XXV, 12.

7) *Nombres*, XXV, 1-4.

mis à mort les premiers jours de la moisson des orges [1] ». On peut supposer que ce moment avait été choisi comme étant en relation avec les rites de la moisson. La coutume de mettre à mort des condamnés au temps de la pâque, que nous retrouvons pratiqué à Jérusalem à l'époque du Christ, est probablement une application des mêmes idées, ou tout au moins, en est la survivance.

12. — *Les crimes d'Athalie* [2].

Au début de ce chapitre nous avons vu l'importance que la doctrine israélite attachait à l'alliance avec Yahvé, alliance par le sang que renouvelaient et renforçaient les sacrifices solennels. On voulait que cette alliance ait été pratiquée à nouveau dans diverses circonstances et l'on n'a pas craint, à cet effet, de dénaturer les événements historiques. L'exemple le plus remarquable, peut-être, nous est fourni par le récit des crimes d'Athalie. Nous possédons plusieurs descriptions des méfaits attribués à la fille de Jézabel. A mesure que les documents sont plus récents, l'accusation devient plus précise et l'idée se développe que l'avènement de Joas consacre une alliance nouvelle de Yahvé avec le peuple de Juda.

Au regard du cycle d'Élie, qui s'efforce de représenter l'usurpateur Jéhu comme un instrument de Dieu et qui charge de crimes Athalie et la famille d'Achab [3], on peut

1) II Sam., XXI, 9, où il faut lire *ha-rishonim* et *bi-teḥillat.*

2) Nous avons publié l'essentiel de cette étude dans la *Bibliothèque de vulgarisation du musée Guimet,* t. XXXIX.

3) Rappelons la suite des rois contemporains d'Israël et de Juda au temps de la dynastie d'Omri :

Israël	Juda
Omri (887-876) ;	Josaphat (873-849) ;
Achab, fils d'Omri (876-854) ;	Joram, fils de Josaphat (849-842), épouse Athalie, fille d'Achab ;
Ochozias, fils d'Achab (854-853) ;	Ochozias, fils de Joram et d'Athalie (842).
Joram, fils d'Achab (853-842) ;	Athalie (842-837) ;
Jéhu, usurpateur (842-815) ;	Joas, fils d'Ochozias (837-798).

invoquer les témoignages concordants de la stèle de Mésa et de I *Rois*, XXII. A la bienveillance dont le cycle d'Élie couvre l'usurpateur et meurtrier Jéhu, s'oppose la rude apostrophe du prophète Osée : «... Dans peu de temps, dit Yahvé, je vengerai sur la maison de Jéhu le sang de Yezréel et je ferai cesser le règne de la maison d'Israël [1]. » Le sang de Yezréel ! C'est le meurtre de Jézabel par Jéhu. Les auteurs du cycle d'Élie essaieront, plus tard, de justifier les crimes de Jéhu par des prophéties et par les calomnies dont ils chargeront la mémoire de la dynastie d'Achab. Il nous faut reprendre tous ces points.

Mésa, roi de Moab, est le contemporain d'Athalie. Sur sa stèle, il mentionne Omri, roi d'Israël et grand-père d'Athalie; il parle également du fils d'Omri, mais sans donner son nom. Nous savons par la Bible et par les inscriptions assyriennes que ce fils est Achab. Quand Mésa dit qu'il s'est réjoui contre la maison d'Achab et qu'Israël est ruiné à jamais, il est à présumer qu'il vise ainsi la chute de la dynastie d'Omri et le massacre de toute cette famille royale par l'usurpateur Jéhu. Cet événement s'est accompli en 842 avant notre ère, donc la stèle de Mésa a été érigée très peu après.

Cette stèle n'est pas seulement importante par les renseignements historiques qui viennent contrôler et compléter les sources bibliques ; elle est d'un intérêt hors de pair par les données qu'elle fournit sur les croyances comparées de Moab et d'Israël [2]. Mésa parle de Kamosh, le dieu de Moab, dans les termes mêmes qu'emploierait un roi d'Israël ou de Juda en parlant de Yahvé. C'est la même conception que le malheur qui s'abat sur le pays est dû à la colère divine. Si Israël a opprimé Moab pendant quarante ans, c'est que Kamosh était irrité contre Moab. Quand, au contraire, Mésa s'empare d'une ville sur les Israélites, c'est à Kamosh que

1) Osée, I, 4.

2) Pour toutes ces questions nous renvoyons à nos *Monuments palestiniens et judaïques* (Musée du Louvre), 1912, p. 4-21.

revient la victoire et, en conséquence, on lui voue les habitants de la ville, on proclame le *ḥerem*, c'est-à-dire qu'on les massacre tous en son honneur. La stèle de Mésa nous fait connaître dans le pays de Moab, au neuvième siècle avant notre ère, une situation religieuse tout à fait semblable à celle d'Israël ou de Juda ; il s'y manifeste un nationalisme farouche et une ardente concurrence entre les grands États syriens.

L'âpre rivalité de ces peuples se répercute dans le culte, si étroitement lié alors au sort de l'État. Le principal dieu du pays devient le dieu personnel du roi et souvent il n'en connaît pas d'autre. C'est le cas de Kamosh pour Mésa et de Yahvé pour le roi de Juda.

Chacun de ces dieux avait ses prêtres, mais aussi ses devins, ses voyants ou prophètes ; au neuvième siècle avant notre ère, ces derniers tiraient tout leur prestige de l'art du magicien et du derviche-tourneur ; il a fallu le génie d'un Isaïe pour les tirer de l'ornière et les placer à un rang élevé dans l'évolution de la pensée humaine. Quand, à la suite d'exercices dont la recette n'est pas perdue, ils tombaient en extase, on disait que l'esprit du dieu les avait saisis et l'on croyait que la divinité parlait par leur bouche. C'est certainement ainsi que Mésa reçut les ordres de Kamosh dont il fait mention sur sa stèle ; « Kamosh me dit : « Va, prends Nebo sur Israël ! » Et plus loin : « Kamosh me dit : « Descends et combats comme Horonân ! » J'allai (et je combattis contre la ville, je la pris et) Kamosh y (demeura de) mon temps. »

Si nous voulons nous rendre compte, dans le détail, de la façon dont on interrogeait la divinité et des moyens que les voyants employaient pour frapper l'imagination, il nous faut relire la description si pittoresque, si vivante qu'en donne le livre des Rois à l'occasion de la campagne qu'Achab et Josaphat menèrent contre Benhadad, roi de Damas[1].

1) I *Rois*, XXII.

Ce morceau où l'on s'accorde, en dépit de l'art consommé du récit, à reconnaître la peinture d'une situation réelle, témoigne, comme la stèle de Mésa, que Yahvé était bien le dieu d'Israël, officiellement reconnu pour tel par Achab. Il atteste que le roi d'Israël consultait les prophètes de Yahvé — et non pas les prophètes d'un dieu étranger, — sur les questions les plus graves. Nous devons donc repousser tous les récits qui tendent à nous imposer une opinion contraire et, en particulier, la légende d'Élie.

On remarquera, d'ailleurs, combien ce chapitre XXII se préoccupe peu de l'existence d'Élie : il l'ignore. Si vraiment ce dernier avait joué le rôle qu'on lui prête, est-il admissible qu'on ne l'ait point convoqué ? Nous n'avons pas d'autre ressource que de conclure que les récits concernant Élie et Élisée, plus ou moins habilement rattachés aux événements historiques, n'ont aucun lien réel avec ces derniers. Ce n'est pas qu'ils soient dépourvus de sens au point de vue religieux. Il n'est pas douteux que la rivalité était vive entre les prophètes des diverses divinités et même entre les sanctuaires d'une même divinité[1]. Il suffit de voir l'ardeur avec laquelle Mésa humilie Yahvé devant Kamosh pour se rendre compte des sentiments qui devaient agiter les prophètes de ce dieu à l'égard des prophètes de Yahvé. La légende d'Élie est un écho des luttes entre ces derniers et les prophètes du Ba'al de Tyr. Soigneusement entretenue dans les écoles de prophètes, dédoublée même — car Élisée n'est qu'un autre Élie, — elle a joui d'une vogue prodigieuse dans le populaire et jusque dans le christianisme primitif.

A mesure que le cycle d'Élie et d'Élisée s'est développé, il a englobé dans sa haine aveugle tous les contemporains qui pouvaient être soupçonnés de sympathie pour les cultes phéniciens, ne reculant pas devant la sanctification de leurs meurtriers : l'histoire a été contaminée par la légende. C'est

1) On voudra bien se reporter à ce que nous disons dans l'Introduction touchant la position d'Osée et d'Amos au regard des cultes qui se pratiquaient dans le Royaume du Nord.

ainsi qu'Achab finit par passer pour impie et nous verrons bientôt que le même sort devait frapper sa fille Athalie.

Le Royaume d'Israël, sous Omri et sous Achab, a joué dans l'histoire un rôle glorieux. Longtemps, les scribes assyriens le désigneront sous le nom de « pays d'Omri ». Il résista victorieusement aux attaques redoutables du Royaume de Damas ; il soumit Moab et entretint des rapports amicaux avec Juda comme avec Tyr. Cette dernière cité était à l'apogée de sa puissance et de sa richesse. Ethbaal qui régnait sur elle, portait le titre de roi des Sidoniens, c'est-à-dire qu'il étendait sa suzeraineté sur toute la Phénicie méridionale.

Jézabel, fille d'Ethbaal, épousa Achab, roi d'Israël, et il n'est pas douteux que les cultes de Melqart et d'Astarté connurent une faveur nouvelle dans le Royaume du Nord. Aucun Israélite, sauf les écoles de prophètes, n'y trouvait à redire, car l'idée monothéiste ne dépassait pas encore le stade personnel dont Racine a eu la juste intuition :

> J'ai mon Dieu que je sers ; vous servirez le vôtre :
> Ce sont deux puissants Dieux.

A Samarie même, les Israélites adoraient Yahvé, identifié au dieu-taureau Bethel, et la déesse 'Anat[1]. Ces cultes se sont maintenus tardivement puisque les papyrus d'Éléphantine, récemment publiés, les attestent encore à la fin du v[e] siècle avant notre ère. Les Israélites du Royaume du Nord ne pouvaient que trouver naturels les égards témoignés aux dieux d'un pays allié. On pouvait d'ailleurs adresser les mêmes reproches au Royaume du Sud, car Ézéchiel assure que Samarie n'a pas commis la moitié des péchés de Jérusalem[2].

On comprend que les écrivains postérieurs aient exploité le penchant que Jézabel avait gardé pour les dieux de sa

1) Voir ci-dessus, chap. IV, § 3.

2) Ezéchiel, XVI, 51 et déjà le prophète Michée. On sait que le chap. VI, mis sous le nom de Michée et où, au verset 16, il est question d'Omri et d'Achab, n'est pas de ce prophète.

jeunesse. Toutefois, ils ont dépassé la mesure en englobant Achab et Athalie dans leur réprobation. Nous n'en pouvons douter après le témoignage du livre des Rois que nous avons cité et que confirme la stèle de Mésa. On y joindra le fait que les trois enfants d'Achab, que nous connaissons, ont tous un nom composé avec celui de Yahvé.

D'ailleurs, si la maison d'Omri entretint des relations d'amitié avec la dynastie tyrienne, elle rechercha aussi l'alliance des rois de Juda et c'est pourquoi Athalie, la fille d'Achab, épousa Joram, fils de Josaphat, roi de Juda.

Dans II *Rois*, VIII, 18, Athalie est désignée comme fille d'Achab ; mais le verset 26 du même chapitre[1], suivi par II *Chroniques*, XXII, 2, la dit fille d'Omri et quelques historiens acceptent cette dernière leçon. Mais c'est à tort, car dans les habitudes de l'Ancien Testament, il n'y a pas là de contradiction, le terme de fils étant mis fréquemment pour « petit-fils[2] ».

Il n'est donc pas douteux qu'Athalie était fille d'Achab; mais il est beaucoup moins sûr qu'elle fût fille de Jézabel. Aucun texte n'indique cette filiation ; aucun n'y fait allusion. Bien plus, la chronologie biblique l'exclut formellement.

En effet, d'après II *Rois*, VIII, 26, Ochozias, fils de Joram de Juda et d'Athalie, monte sur le trône en 842, à l'âge de vingt-deux ans. Athalie ne pouvait avoir moins d'une quarantaine d'années, ce qui place la date de sa naissance en 882, c'est-à-dire six ans avant l'avènement au trône de son père Achab (876). Or, il résulte de I *Rois*, XVI, 31, qu'Achab n'épousa Jézabel qu'après son avènement. Donc, Athalie ne peut être la fille de Jézabel.

Cette filiation n'a été inventée, postérieurement à notre ère, que pour expliquer l'impiété d'Athalie. Mais cette accusation d'impiété, elle-même, n'apparaît dans aucun passage

1) La version grecque de Lucien porte en cet endroit : fille d'Achab.

2) C'est ainsi que Jéhu, fils de Yehosaphat, fils de Nimshi, est parfois dit simplement fils de Nimshi. Voir *Gen.*, XXXI, 28, un emploi de fils pour petit-fils.

du livre des Rois, elle n'est formulée que par le livre des Chroniques auquel sa rédaction tardive et tendancieuse enlève toute autorité.

La manière même dont est présentée cette accusation par le livre des Chroniques est intéressante à noter et elle va nous révéler un des buts que l'on poursuivait ainsi : « Car l'impie Athalie et ses fils avaient ruiné le temple de Dieu et même ils avaient consacré aux Ba'als tous les objets sacrés du temple de Yahvé[1]. »

On ne se contente plus de vouer Athalie à la haine des fidèles, on lui adjoint ses fils dans cet opprobre. Les commentateurs ont été fort embarrassés de cet excès de zèle. Car ces fils étaient des jeunes gens, dont un seul a régné l'espace d'un an. Saint Jérôme, reflétant probablement une opinion rabbinique, prétend qu'ici les fils d'Athalie sont les prophètes de Ba'al. D'autres exégètes renchérissent d'ingéniosité et imaginent qu'il s'agit de fils illégitimes.

En réalité, notre texte est une simple imposture : le parti sacerdotal a voulu justifier le massacre des fils d'Athalie et pour cela il suffisait de les accuser d'impiété. Pour suivre pas à pas les progrès de la haine qui s'est acharnée contre la famille d'Achab et cette malheureuse Athalie, pour reconstituer chaque anneau de cette chaîne fatale, il nous faut rappeler les événements qui consommèrent la ruine de la dynastie d'Omri.

Le héros de ce drame sanglant est Jéhu, type du parfait soudard qu'une armée mécontente, profitant de l'absence du roi, place sur le trône. C'était en 842. Salmanasar II venait de mettre en fuite l'armée de Damas et le premier soin de Jéhu, après son installation, fut de payer tribut au roi d'Assyrie. Le fameux obélisque noir de Salmanasar le représente, baisant la terre aux pieds du vainqueur et l'inscription le désigne : « Jéhu, du pays d'Omri[2]. »

On comprend que le livre des Rois fasse le silence sur

1) II *Chron.*, xxiv, 7.
2) Une erreur de lecture a longtemps fait traduire : « fils d'Omri ».

cette démarche, mais il relate avec détail les événements antérieurs parce que la réhabilitation de Jéhu, c'est-à-dire l'excuse de ses crimes, s'est imposée aux rédacteurs postérieurs comme une œuvre pie. En soutenant la légitimité de ses attentats, du moins n'ont-ils rien caché de sa violence sanguinaire et de son hypocrisie redoutable. L'exaltation de Jéhu achève cette poursuite sans merci qui s'attache à la maison d'Achab. On n'hésite pas à proclamer que Dieu lui-même avait prescrit à Élie de verser l'huile sainte sur la tête de Jéhu[1]. Ailleurs, c'est Élisée qui accomplit le rite par l'intermédiaire d'un messager[2].

Les historiens modernes voient dans ce détail la preuve que le mouvement qui porta Jéhu sur le trône était dirigé par les prophètes. C'est une erreur, et une erreur grave, car elle entraîne une conception fausse du rôle des prophètes à cette époque. Les témoignages les plus sûrs du livre des Rois montrent que ce rôle n'était pas aussi décisif qu'on le prétend, d'abord parce que l'ensemble des voyants était tenu en main par le pouvoir royal, ensuite parce qu'ils se contredisaient les uns les autres, laissant ainsi toute liberté à l'initiative du roi et de ses conseillers. Le changement de dynastie n'apporte d'ailleurs aucun changement dans le culte en Israël[3].

On s'est étonné qu'après avoir tué le roi d'Israël qu'il aspirait à remplacer, Jéhu ait poursuivi le roi de Juda. « S'il n'y avait eu dans la conspiration que le fait d'un militaire déloyal, voulant se défaire de son maître pour régner à sa place, Jéhu se fût arrêté après l'heureux coup de flèche qui lui assurait le trône d'Israël. Ce qui montre bien que la haine des prophètes contre la maison d'Achab se cachait derrière l'ambition de Jéhu, c'est que celui-ci, qui pourtant ne pouvait aspirer à la royauté de Jérusalem, voulut à tout prix tuer Ochozias[4]. » La crainte de voir la maison de Juda venger

1) I *Rois*, xix, 16.
2) II *Rois*, ix, 2 et suiv.
3) Cf. II *Rois*, XIII, 6.
4) Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 314-315.

celle d'Israël ne suffit-elle pas à expliquer la politique agressive de Jéhu ? Les deux familles royales étaient étroitement apparentées, car, non seulement Joram de Juda avait épousé Athalie, fille d'Achab, mais Ochozias de Juda, son fils, prit également femme dans la maison d'Achab. Ces unions se reflètent dans l'identité des noms portés par les rois d'Israël et de Juda à cette époque. Dans ces conditions, la maison d'Israël ne pouvait manquer de trouver un appui auprès d'Ochozias, si Jéhu n'avait pas réussi à supprimer ce dernier.

Le crime initial accompli, Jéhu se rend à Yezréel. La reine-mère, Jézabel, qui s'y trouvait, informée du sort de son fils et de l'approche du meurtrier, s'apprête à mourir. Elle revêt ses ornements royaux, se pare les yeux avec du fard et se place à une fenêtre. Au moment où Jéhu entre sur son char, elle lui crie : « Comment va Zimri, l'assassin de son maître ? — Zimri était cet officier qui tua le roi Baésa, mais ne régna que sept jours, l'armée ayant proclamé Omri. Le soudard ne trouve rien à répondre, mais appelle des eunuques qui précipitent la reine par la fenêtre. Le sang jaillit contre le mur, éclaboussant les chevaux, et Jéhu passe avec son char sur le corps. Puis il s'en va faire ripaille dans le palais.

A la fin du banquet, Jéhu s'inquiète de la reine ; mais on lui apprend que les chiens n'ont laissé que le crâne, les pieds et les mains. Le rédacteur qui n'est pas sans redouter l'impression qu'un tel récit peut laisser dans l'esprit du lecteur, vient au secours de Jéhu avec une prétendue prophétie d'Élie : « Dans les champs de Yezréel, les chiens mangeront la chair de Jézabel et le cadavre sera comme du fumier dans les champs, sur le territoire de Yezréel, de sorte qu'on ne pourra plus dire : Voici Jézabel [1] ! » Nous avons vu que le prophète Osée, un siècle après les événements et dans une rédaction certainement plus ancienne que le récit du livre des Rois, fournit une note toute différente.

1) II *Rois*, IX, 30-37.

Maître de Yezréel, Jéhu songe à entrer à Samarie, la capitale du royaume. Il exige qu'on lui apporte les têtes des fils et petits-fils d'Achab qui demeurent dans la ville. Ici encore, le rédacteur couvre ce massacre d'une parole du prophète Élie.

Sur le chemin de Samarie, Jéhu rencontre une troupe joyeuse ; ce sont les frères d'Ochozias, roi de Juda, qui ignorent tout des événements et se rendent à Samarie faire visite à leurs cousins, les enfants du roi d'Israël. « Saisissez-les vivants ! » crie Jéhu à ses gens. Ils les saisissent vivants, en effet, mais pour les égorger et les jeter dans une citerne. Quarante-deux hommes ou jeunes gens disparurent ainsi [1].

Le rédacteur du livre des Rois néglige d'apporter comme excuse à ce nouveau forfait la parole d'un prophète ; mais, plus tard, le rédacteur du livre des Chroniques s'apercevra de la lacune et, pour y suppléer, il lancera contre les malheureux l'accusation irrémissible, celle d'impiété : « Car l'impie Athalie *et ses fils*, écrira-t-il, avaient ruiné le temple de Dieu et même ils avaient consacré aux Ba'als tous les objets sacrés du temple de Yahvé [2]. » Ce dernier trait révèle l'origine sacerdotale de l'accusation. Mais par un hasard inespéré, le livre des Rois réfute cette accusation mensongère. Quand Joas, roi de Juda, pressé par Hazaël, roi de Damas, veut sauver Jérusalem des affres du siège, il livre entre les mains de Hazaël le trésor du temple. Et ce trésor ce sont Joram, qui a régné avec Athalie, et Ochozias, le fils d'Athalie, qui ont contribué à le constituer. Ni Athalie, ni son fils Ochozias ne l'ont détourné de sa destination puisque Joas le trouva intact [3] : « C'est pourquoi Joas, roi de Juda, prit tous les objets qu'avaient consacrés ses pères, les rois de Juda, Josaphat, Joram et Ochozias et ceux qu'il avait consacrés lui-même, et tout l'or qui se trouvait dans les trésors

1) II *Rois*, X, 1-14.
2) II *Chron.*, XXIV, 7.
3) II *Rois*, XII, 18.

du temple de Yahvé et du palais royal, pour l'envoyer à Hazaël, roi d'Aram, et celui-ci se retira de Jérusalem. » Ce texte est décisif et nous convainc encore que l'histoire de ce temps, telle que nous la présente le livre des Chroniques, est de tout point contraire à la réalité.

Mais le travail de déformation tendancieuse avait été commencé par le rédacteur du livre des Rois. Nous avons vu déjà que tout ce qui concernait Élie et Élisée était purement légendaire. Le chapitre XI du second livre des Rois va nous placer en plein mythe sacrificiel.

Il est remarquable qu'on ne nous ait conservé aucun renseignement sur l'activité d'Athalie pendant son règne. Par contre, nous possédons un long récit de sa mort et de l'avènement de Joas, qui forme à lui seul le chapitre XI du second livre des Rois. La critique moderne estime que ce chapitre est constitué par la fusion de deux récits provenant de deux sources différentes, et Stade, qui a développé cette idée, se fonde sur ce que la mort d'Athalie y est relatée deux fois. Dans l'une des versions primitives, le jeune Joas, après avoir été sacré dans le temple, est entraîné au palais et placé sur le trône tandis qu'on tue Athalie par l'épée. Dans l'autre version, Athalie, entendant le bruit de l'émeute, pénètre dans le temple ; mais les soldats la saisissent, l'entraînent et la mettent à mort devant une porte du palais [1].

A vrai dire, cette reconstitution des deux sources est plus que douteuse, car il n'y a nullement deux récits de la mort d'Athalie. La seconde mention est un rappel incident pour constater que « la ville resta tranquille quand on fit mourir Athalie par l'épée au palais ». L'ensemble, au contraire, nous paraît un récit fort habile, très cohérent, dont l'inten-

1) Le texte II *Rois*, XI, 16 est à traduire : « elle pénétra dans le palais royal par le chemin de l'entrée des chevaux ; et elle mourut là ». C'est-à-dire dans le palais et non devant la porte comme suppose Stade pour mieux opposer les deux versions. On trouve confirmation du texte dans II *Chron.*, XXIII, 15. Josèphe, *Antiq.*, IX, 7, 3, imagine qu'Athalie fut tuée dans la vallée du Cédron.

tion est de donner le premier rôle, dans la conspiration sanglante, au prêtre du temple de Jérusalem. Et dans cette direction, il est très vraisemblable, comme on l'admet d'ailleurs généralement, que le chef du soulèvement Yehoyada ou Joad, n'était pas prêtre, mais commandant de la garde. Le changement de ce militaire en prêtre a entraîné dans le livre des Chroniques une modification plus profonde : aux soldats sont substitués les lévites et les prêtres [1]. La rectification est logique puisque le grand-prêtre ne commandait pas aux soldats.

Ce chapitre XI, si suspect dans ses développements tendancieux, est le seul qui mentionne les crimes d'Athalie : « Cependant Athalie, la mère d'Ochozias, lorsqu'elle apprit que son fils était mort, fit périr toute la race royale. » L'expression est d'une étrange imprécision. N'était le long récit qui suit, on ignorerait qu'il s'agit des petits-fils de la reine. Or, Ochozias étant mort âgé de 23 ans, ses fils étaient tous en bas âge. Comment Athalie les aurait-elle fait mettre à mort, puisqu'elle ne pouvait tenir le pouvoir que de leur existence même ? Vivants, une longue régence lui était normalement assurée ; disparus, elle perdait légalement toute autorité. Puisqu'on se plaît à supposer à la reine-mère de l'ambition et du caractère, comment aurait-elle commis un acte aussi contraire à ses intérêts ?

La difficulté est réelle et l'on s'en aperçoit à l'embarras des commentateurs. Edouard Reuss avance deux raisons peu convaincantes : « Cet acte de cruauté s'explique, dit-il, d'abord par le désir qu'elle avait d'écarter tous les prétendants pour s'emparer du pouvoir. » Je crains de ne pas saisir la pensée du savant exégète, mais ce titre de prétendants appliqué à des enfants en bas âge donne l'impression d'un

1) Il est à présumer que la qualité de prêtre donnée à Joad n'est pas antérieure à la rédaction du livre des *Chroniques*, qui, d'ailleurs, dans sa liste de I *Chron.*, V, ne compte pas Joad parmi les grands prêtres de Jérusalem, et que le chapitre XI du second livre des *Rois* a été corrigé d'après les *Chroniques*. Notamment II *Rois*, XI, 10 est une addition au livre des *Rois* faite d'après le livre des *Chroniques*.

lapsus. « Ensuite aussi, ajoute-t-il, par des motifs religieux, en ce qu'elle faisait ainsi expier à une famille *jéhoviste* la ruine de sa propre famille égorgée au nom du même parti. » C'est prêter à tous les acteurs de ces drames une subtilité théologique excessive ; mais c'est aussi s'appuyer sur une double erreur. Reuss a voulu dire qu'en voyant disparaître la dynastie d'Achab, Athalie conçut le projet d'anéantir dans ses petits-enfants, la race de David. C'est là une conception dramatique qui oublie la fusion qui s'était opérée entre les deux dynasties, au point que leurs princes, comme nous l'avons vu, portaient les mêmes noms. Quant au motif religieux, on ne voit pas, — nous avons longuement insisté sur ce point, — que l'une ou l'autre dynastie ait été moins attachée au culte de Yahvé. D'ailleurs, Athalie n'eut pas l'intention de mettre Joas à mort, car il est bien invraisemblable que cet enfant royal ait pu rester dans le temple les six ans de règne de la reine sans qu'elle l'apprît.

Renan a bien vu l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'admettre le récit des crimes d'Athalie tel que nous l'offre le chapitre XI. Et sans s'en expliquer dans le détail, il suppose qu'Athalie faisait successivement disparaître ceux des jeunes princes, ses petits-fils, qui approchaient de leur majorité et ne pouvaient manquer de déposséder la reine-mère. Si cette explication était la bonne, le rédacteur n'eût eu aucun motif de la modifier et il nous l'aurait certainement conservée ; elle se heurte d'ailleurs aux mêmes difficultés. Athalie n'ayant régné que six ans, les enfants qui étaient en bas âge à son avènement ne pouvaient pas encore, à sa mort, faire figure de prétendants. Il restait encore quelques années à l'activité de la reine-mère avant de recourir au crime.

En présence de l'impossibilité où nous sommes d'expliquer le mobile de ce massacre des innocents imputé à Athalie et, d'autre part, étant donné le peu de valeur historique de ce chapitre XI qui seul en fait mention, le doute n'est-il pas permis sur la réalité de l'acte lui-même ? Ne serait-ce pas une invention tardive, comme tant d'autres que

nous avons relevées, et destinée à légitimer, à glorifier cette révolte militaire que l'on avait fini par placer sous l'égide du grand-prêtre et sous l'autorité des prophètes ?

Athalie fut victime d'une conspiration militaire, comme l'ont été tant de rois d'Israël ou de Damas, comme le seront Joas lui-même et son fils Amasias. La mention historique de ces révoltes sanglantes est toujours brève : « Ses officiers se soulevèrent contre lui, formèrent un complot et le tuèrent [1]... » La même aventure survint à Athalie ; mais le rédacteur y ajoute des développements suspects parce que le cycle des récits concernant la famille d'Achab ne pouvait se fermer sur une mention aussi banale. On a travesti les événements et leur cause ; on a glorifié le grand-prêtre qui n'avait pas pris part à l'action, légitimé les forfaits de Jéhu et on a achevé d'écraser la famille d'Achab sous le poids du crime le plus atroce : Athalie faisant égorger ses petits-fils.

Ainsi, les partisans du sanctuaire unique et de la centralisation du culte à Jérusalem discréditaient définitivement cette famille puissante qui leur portait ombrage et qui, par l'éclat de ses règnes, constituait l'argument le plus fort contre leurs prétentions.

En inventant le massacre des petits-fils d'Athalie par la reine-mère, ils rompaient moralement le lien qui rattachait la race de David à celle d'Achab et le culte de Yahvé au sanctuaire de Samarie. Dans ce sacrifice sanglant la dynastie de Juda reprenait une pureté nouvelle.

La preuve que c'est bien ainsi qu'il faut interpréter ce chapitre, nous est fournie par le texte même lorsque l'auteur tirant la morale de l'aventure, conclut à une nouvelle alliance : « Et Joad fit le pacte entre Yahvé, le roi et le peuple, pour qu'il devînt le peuple de Yahvé [2]. »

1) II *Rois*, XII, 21.

2) II *Rois*, XI, 17 en supprimant la fin du verset : « ...et entre le roi et le peuple » qui manque aux *Chroniques* et à certains mss. des LXX.

APPENDICE I

Sacrifices israélites.

I. — L'holocauste.

Lévit., I, 1. Yahvé appela Moïse et lui parla de la tente d'assignation en ces termes :

2. Parle aux Israélites et dis-leur : Si l'un d'entre vous veut présenter une offrande de quadrupède[1] à Yahvé, vous choisirez votre offrande dans le gros ou dans le petit bétail.

3. Si son offrande de gros bétail est un holocauste, il offrira un mâle parfait. Il le présentera à la porte de la tente d'assignation pour qu'il soit agréé par Yahvé.

4. Il imposera la main sur la tête de la victime et elle sera agréée à sa place pour lui procurer la propitiation.

5. Il immolera le taureau devant Yahvé. Les fils d'Aaron, les prêtres, offriront le sang en versant du sang tout autour de l'autel qui est à l'entrée de la tente d'assignation.

6. Il écorchera la victime et la dépècera en ses quartiers.

7. Les fils d'Aaron, les prêtres[2], placeront du feu sur l'autel et disposeront du bois sur ce feu.

8. Les fils d'Aaron, les prêtres, disposeront les quartiers, la tête et la graisse sur ces bûches qui sont sur le feu de l'autel.

9. Le (sacrifiant ?) lavera dans l'eau les intestins et les pattes, puis le prêtre réduira le tout en fumée sur l'autel. L'holocauste est[3] un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

10. Si son offrande pour l'holocauste se compose de petit bétail, c'est-à-dire de moutons ou de boucs, il l'offrira mâle parfait [et il imposera la main sur la tête de la victime][4].

1) En transposant à cette place : *min ha-behema.*
2) Texte massorétique : le prêtre.
3) Après *'olah,* insérer הוא d'après le verset 13.
4) D'après les LXX.

11. Il l'immolera sur le côté nord de l'autel, devant Yahvé. Les fils d'Aaron, les prêtres, verseront du sang tout autour de l'autel.

12. Il découpera la victime en ses quartiers que le prêtre disposera, avec la tête et la graisse des entrailles, sur les bûches du feu de l'autel.

13. Le (sacrifiant) lavera dans l'eau les intestins et les pattes, puis le prêtre offrira le tout et le réduira en fumée sur l'autel. C'est un holocauste, un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

Lévit., XXII, 17. Yahvé parla ainsi à Moïse :

18-19. Parle à Aaron, à ses fils et à tous les Israélites et dis-leur : Qui que ce soit de la maison d'Israël ou parmi les étrangers en Israël qui voudra offrir à Yahvé un holocauste, par suite d'un vœu ou comme offrande volontaire, — pour être agréé[1], il devra l'offrir mâle parfait d'entre le gros bétail, les moutons ou les chèvres.

20. Vous n'offrirez rien qui ait un défaut, car ce ne serait pas agréé pour vous.

Lévit., I, 14. Si son offrande à Yahvé est un holocauste d'oiseau, il choisira son offrande parmi les tourterelles ou les pigeons.

15. Le prêtre présentera l'(oiseau) à l'autel et lui rompra le cou[2]. Il le réduira en fumée sur l'autel après que son sang aura été répandu sur la paroi de l'autel.

16. Il arrachera le gésier avec les intestins, et le jettera à côté de l'autel, à l'orient, dans le dépôt des cendres.

17. Il déchirera (l'oiseau) à l'entour des ailes sans (les) détacher. Le prêtre le réduira en fumée sur l'autel, sur les bûches qui sont sur le feu. C'est un holocauste, un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

Lévit., VI, 1. Yahvé parla ainsi à Moïse :

2. Ordonne à Aaron et à ses fils en ces termes : Voici la règle de l'holocauste. L'holocauste restera sur son foyer, sur l'autel, toute la nuit jusqu'au matin et le feu sera entretenu sur l'autel.

3. Le prêtre mettra sa robe de lin et un caleçon de lin sur son corps puis il enlèvera les cendres grasses, résidus de la combustion de l'holocauste sur l'autel et il les déposera à côté de l'autel.

4. Puis il ôtera son vêtement, en revêtira un autre et transportera les cendres grasses hors du camp, en un lieu pur.

1) לרצנכם, « pour votre agrément », c'est-à-dire pour que la victime soit agréée à votre place, comme cela est expliqué au verset suivant.

2) Mot à mot : lui tordra la tête. Le verset 15[b] anticipe sur les événements en parlant de la combustion de l'oiseau. On sait par *Lévit.*, V, 8, que le cou était fendu sans que la tête soit complètement détachée : il ne faut donc pas comprendre que la tête est brûlée avant le reste.

5. Le feu brûlera sur l'autel sans s'éteindre, le prêtre disposera des bûches chaque matin pour y placer l'holocauste et y réduire en fumée les graisses du sacrifice de communion.

6. Un feu perpétuel brûlera sur l'autel sans s'éteindre.

Lévit., VII, 8. Quant au prêtre qui offre l'holocauste d'un particulier, la peau de la victime qu'il présente lui appartiendra.

Lévit., XVII, 8-9. Tu leur diras : Quiconque de la maison d'Israël ou des hôtes séjournant au milieu de vous [1], qui offrira un holocauste ou un sacrifice de communion et n'amènera pas la victime à l'entrée de la tente d'assignation pour la sacrifier à Yahvé, cet homme-là sera retranché de son peuple.

II. — La minḥa.

Lévit., II, 1. Si quelqu'un veut offrir en don à Yahvé un sacrifice non sanglant (*minḥa*), son offrande sera de la fleur de farine. Il versera de l'huile sur la farine et y déposera de l'encens.

2. Il apportera son (offrande) aux fils d'Aaron, aux prêtres. Le prêtre prendra une pleine poignée de farine et d'huile avec tout l'encens ; il réduira en fumée cette part (*azkara*) sur l'autel. C'est un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

3. Le surplus de l'offrande sera pour Aaron et ses fils, part éminemment sacrée du sacrifice igné de Yahvé.

4. Si tu veux offrir comme offrande une *minḥa* de pièces (cuites) au four, ce sera de la fleur de farine en gâteaux azymes pétris avec de l'huile, ou en galettes azymes enduites d'huile.

5. Si ton offrande est une *minḥa* (cuite) sur la poêle [2], elle sera de fleur de farine pétrie dans l'huile, sans levain.

6. Tu la diviseras [3] en morceaux et tu y verseras de l'huile : c'est la *minḥa*.

7. Si ton offrande est une *minḥa* préparée dans le poêlon, elle sera de fleur de farine avec de l'huile.

8. Tu apporteras à Yahvé la *minḥa* préparée de cette façon ; présente-la au prêtre qui l'approchera de l'autel.

9. De la *minḥa* le prêtre prélèvera l'*azkara* qu'il réduira en fumée sur l'autel en sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

1) D'après les versions. Le texte massor. porte : « au milieu d'eux ».

2) A. B. Ehrlich, *Randglossen*, II, p. 9, croit qu'il s'agit d'une simple plaque de métal.

3) D'après les LXX.

10. Le surplus de la *minḥa* sera pour Aaron et ses fils; c'est une part éminemment sacrée des sacrifices ignés de Yahvé.

11. Aucune *minḥa* que vous offrirez à Yahvé ne doit être fermentée. Vous ne présenterez [1], comme sacrifice igné à Yahvé, ni levain ni miel.

12. Vous pouvez en offrir à Yahvé comme offrande de prémices, mais ils ne seront pas déposés sur l'autel en odeur agréable.

13. Tu mettras du sel dans toute offrande (dont se composera) ta *minḥa* et tu n'oublieras pas le sel de l'alliance de ton Dieu sur ta *minḥa*. A toutes tes offrandes tu mettras du sel.

14. Si tu offres à Yahvé une *minḥa* de prémices, ce sont des épis grillés au feu, du gruau de choix que tu offriras comme *minḥa* de tes prémices.

15. Tu y verseras de l'huile et tu y mettras de l'encens. C'est une *minḥa*.

16. Le prêtre réduira en fumée l'*azkara* (composée d'un peu) de ce gruau et de cette huile avec tout l'encens, comme sacrifice igné pour Yahvé.

Lévit., VII, 9. Toute *minḥa* cuite au four, ainsi que tout ce qui sera préparé dans le poêlon ou dans une poêle, reviendra au prêtre qui aura fait la présentation.

10. Mais toute *minḥa* pétrie dans l'huile ou sèche appartiendra à tous les fils d'Aaron, à l'un comme à l'autre.

Lévit., VI, 7. Voici la règle de la *minḥa*. Les fils d'Aaron la présenteront à Yahvé devant l'autel.

8. Le prêtre prélèvera une poignée de farine de l'offrande avec de l'huile et tout l'encens de la *minḥa*. Il réduira en fumée sur l'autel cette *azkara* en odeur agréable à Yahvé.

9. Aaron et ses fils mangeront le surplus de l'offrande. Ce sera mangé sans levain dans un endroit saint; ils le mangeront dans la cour de la tente d'assignation.

10. Ce ne sera pas cuit avec du levain. Je le leur attribue comme leur part de mes sacrifices ignés [2]; c'est un objet sacro-saint comme ce qui est offert dans les sacrifices *pro peccato* et *pro delicto*.

11. Tout mâle parmi les enfants d'Aaron en mangera; c'est pour vos générations une redevance perpétuelle prise des sacrifices ignés de Yahvé. Tout ce qui touchera cette nourriture sera consacré.

12. Yahvé parla ainsi à Moïse :

1) D'après le samaritain et les LXX.
2) Diverses versions : « des sacrifices ignés de Yahvé ».

13. Voici l'offrande d'Aaron et de ses fils, qu'ils offriront à Yahvé du jour de son onction : un dixième d'épha de fleur de farine comme *minḥa* perpétuelle, la moitié le matin, la moitié le soir.

14. Elle sera préparée à la poêle avec de l'huile ; tu l'apporteras échaudée, tu la diviseras en morceaux et l'offriras en odeur agréable à Yahvé.

15. Le prêtre-oint après lui, d'entre ses fils, fera cette oblation ; c'est une redevance perpétuelle pour Yahvé ; elle sera consumée entièrement.

16. Toute *minḥa* de prêtre sera complètement brûlée et non mangée.

Lévit., XXIV, 5. Tu prendras de la fleur de farine et tu en feras cuire douze gâteaux, chaque gâteau de deux dixièmes (d'épha).

6. Tu les disposeras en deux rangées, six par rangée sur la table d'or pur devant Yahvé.

7. Tu mettras sur chaque rangée de l'encens pur qui servira d'*azkarà* pour les pains, en sacrifice igné pour Yahvé.

8. Régulièrement au jour du sabbat, il les disposera devant Yahvé, perpétuellement, comme une alliance éternelle de la part des Israélites.

9. Ce pain appartiendra à Aaron et à ses fils qui le mangeront dans un lieu saint, car c'est un objet sacro-saint qui lui revient des sacrifices ignés de Yahvé comme part perpétuelle.

III. — Le Zebaḥ Shelamim.

Lévit., III, 1. Si son offrande consiste en un sacrifice de communion (*zebaḥ shelamim*) et s'il la tire du gros bétail, il la présentera intacte, mâle ou femelle, devant Yahvé.

2. Il imposera sa main sur la tête de l'animal, il l'égorgera à la porte de la tente d'assignation et les fils d'Aaron, les prêtres, verseront le sang tout autour de l'autel.

3-4. Il offrira une part de cette victime de communion à Yahvé comme sacrifice igné ; ce sera la graisse qui entoure les intestins, toute la graisse des entrailles, les deux rognons avec la graisse qui y adhère sur les lombes, puis la membrane qui tient au foie et qu'on ôtera avec les rognons.

5. Les fils d'Aaron réduiront cela en fumée sur l'autel aux holocaustes[1], sur les bûches du feu (de l'autel). C'est un sacrifice igné d'odeur agréable à Yahvé.

1) Pour le sens de המזבחה על העלה, voir A. B. Ehrlich, *Randglossen*, II, p. 11-12, qui biffe le premier אשר qui suit. Ce relatif nous semble être le

6. S'il offre, en sacrifice de communion à Yahvé, une tête de petit bétail, il l'offrira intacte, mâle ou femelle.

7. S'il s'agit d'une brebis pour son offrande, il la présentera à Yahvé.

8. Il imposera la main sur la tête de l'animal, l'égorgera devant la tente d'assignation et les fils d'Aaron offriront son sang sur l'autel, tout autour.

9-10. Du sacrifice de communion il offrira, comme sacrifice igné à Yahvé, la graisse de la victime, à savoir la queue entière qu'il détachera près du sacrum, la graisse qui entoure les intestins et toute la graisse des entrailles, les deux rognons avec la graisse qui y adhère sur les lombes, puis la membrane qui tient au foie et qu'on ôtera avec les rognons.

11. Le prêtre réduira cela en fumée sur l'autel, comme aliment du sacrifice igné pour Yahvé.

12-13. S'il s'agit d'une chèvre pour son offrande, il la présentera à Yahvé, lui imposera la main sur la tête et l'immolera devant la tente d'assignation. Les fils d'Aaron verseront son sang sur l'autel, tout au tour.

14-15. Il en offrira une part comme sacrifice igné à Yahvé, à savoir la graisse qui entoure les intestins et toute la graisse des entrailles, les deux rognons avec la graisse qui les entoure et qui est sur les lombes, puis la membrane qui est sur le foie et qu'on ôtera avec les rognons.

16. Le prêtre les réduira en fumée sur l'autel; c'est un aliment du sacrifice igné d'odeur agréable (à Yahvé)[1]. Toute graisse est pour Yahvé.

17. Loi perpétuelle pour vos générations, partout où vous demeurerez : vous vous abstiendrez de manger toute graisse et tout sang.

Lévit., XXII, 21. Si quelqu'un veut offrir un sacrifice de communion à Yahvé, par suite de vœu ou comme don volontaire, il le choisira dans le gros ou le petit bétail; pour être agréé, il sera parfait; il n'aura aucun défaut.

22. Vous n'offrirez pas à Yahvé un animal aveugle, estropié ou mutilé, qui ait un ulcère, la gale ou des dartres; vous n'en ferez rien brûler sur l'autel pour Yahvé.

23. Si un taureau ou un mouton a un membre trop long ou trop court, tu pourras l'offrir comme offrande volontaire; il ne serait point agréé comme offrande votive.

résidu transposé de *asher 'al-ha-mizbeaḥ* qui, au témoignage des LXX et du samaritain, se lisait après *'al-ha-esh* et que nous restituons.

1) D'après les LXX et le samaritain.

24. L'animal qui a les testicules froissés, écrasés, rompus ou coupés, ne l'offrez pas à Yahvé, ne le sacrifiez pas dans votre pays.

25. De la part d'un étranger vous ne présenterez aucun de ces animaux comme offrande à votre Dieu, car ils sont mutilés ou défectueux et ne seraient point agréés pour vous.

26-27. Yahvé parla ainsi à Moïse : un veau, un agneau ou un chevreau qui naîtra, restera sept jours avec sa mère. Le huitième jour ou plus tard, il pourra être agréé en offrande pour les sacrifices ignés de Yahvé.

28. Grosse ou menue bête, on ne l'immolera pas le même jour avec son petit.

Lévit., VII, 11. Voici la règle du sacrifice de communion qu'on offrira à Yahvé.

12. Si on l'offre en sacrifice de louanges, on offrira avec la victime de louanges des gâteaux sans levain, pétris dans l'huile, des galettes sans levain, enduites d'huile et de la farine fine échaudée[1] dans l'huile.

13. Il joindra du pain levé à son offrande de gâteaux et à la victime de louanges de son sacrifice de communion.

14. On prélèvera de chacune de ces offrandes une pièce pour Yahvé. Elle reviendra au prêtre qui aura fait la libation avec le sang de la victime de communion.

15. La chair de la victime de louanges de son sacrifice de communion sera mangée le jour de la présentation; on n'en laissera rien pour le lendemain.

16. Si le sacrifice offert est votif ou volontaire, la chair sera mangée le jour de la présentation; s'il en reste, on pourra la manger le lendemain.

17. Mais ce qui resterait de cette chair, le troisième jour, sera consumé par le feu.

18. Si on mangeait de la chair de son sacrifice de communion le troisième jour, le sacrifice ne serait pas agréé; il ne serait pas compté à celui qui l'offrirait; c'est une chair impure. Toute personne qui en mangerait, en porterait la peine[2].

19. Quant à la chair qui a touché quelque chose d'impur, on n'en mangera pas; elle sera consumée par le feu. Toute personne pure[3] pourra manger de la chair.

20. La personne impure qui mangerait de la chair du sacrifice de communion, offert à Yahvé, serait retranchée de son peuple.

1) En supprimant avec les LXX la seconde mention des *ḥallot baloulot*.

2) Ajouter probablement, d'après XIV, 8 : « et serait retranché de son peuple ».

3) En supprimant, d'après les LXX, *ve-ha-basar*.

21. De même, une personne qui, ayant touché quelque chose d'impur, soit impureté humaine, soit animal impur ou toute chose impure, mangerait de la chair du sacrifice de communion, offert à Yahvé, serait retranchée de son peuple.

22. Yahvé parla à Moïse en ces termes :

23. Parle ainsi aux Israélites : Vous ne mangerez d'aucune graisse de taureau, de mouton ou de chèvre.

24. Quant à la graisse d'une bête morte naturellement ou tuée par une autre, vous pourrez vous en servir à tout usage, mais il vous est interdit d'en manger.

25. Car quiconque mangera de la graisse d'un animal (appartenant à une espèce) dont on offre des sacrifices ignés à Yahvé, sera retranché de son peuple.

26. Quel que soit le lieu que vous habiterez, vous ne mangerez ni sang d'oiseau, ni sang de quadrupèdes.

27. Quiconque mangera du sang de quoi que ce soit sera retranché de son peuple.

Lévit., XVII, 10. Quiconque de la maison d'Israël ou des étrangers demeurant au milieu de vous[1], qui mangera de quelque sang, je dirigerai ma face contre lui qui aura mangé le sang et je le retrancherai du milieu de son peuple.

11. Car l'âme de la chair est dans le sang[2] et je vous l'ai donné (pour être porté) sur l'autel à l'effet de procurer l'expiation de vos âmes, parce que c'est le sang qui fait expier la personne.

12. C'est pourquoi j'ai dit aux Israélites : que nul d'entre vous ne mange du sang et aussi l'étranger qui demeure au milieu de vous.

13. Quiconque d'entre les Israélites ou des étrangers demeurant au milieu d'eux, qui aura pris du gibier, bête sauvage ou oiseau qui peut être mangé, devra en répandre le sang et le recouvrir de terre.

14. Parce que l'âme de tout être, est son sang[3], j'ai dit aux Israélites : ne mangez le sang d'aucun être car l'âme de tout être est son sang; quiconque en mangera sera retranché.

Lévit., XVII, 3-4. Tout homme de la maison d'Israël[4] qui immolera un taureau ou un mouton ou une chèvre dans le camp ou en dehors

1) D'après les versions. « Au milieu d'eux », d'après les massorètes.

2) LXX : « est son sang » comme au verset 14.

3) Biffer avec les LXX et la Vulgate : *benaphsho* comme simple glose ainsi que le montre, dans le même verset, la répétition de la formule explicative.

4) Les LXX ajoutent : « ou parmi les étrangers qui séjournent au milieu de vous », d'après XVII, 8. La leçon massorétique est préférable.

du camp, sans l'amener à la porte de la tente d'assignation pour le présenter en offrande à Yahvé, devant la demeure de Yahvé, cet homme sera réputé meurtrier : il a versé du sang et il sera retranché du sein de son peuple.

5. Pour que les Israélites amènent leurs sacrifices[1] qu'ils (ont coutume) d'immoler en plein champ, ils les amèneront à Yahvé, à la porte de la tente d'assignation, au prêtre et ils les égorgeront comme sacrifice de communion à Yahvé.

6. Le prêtre répandra le sang sur l'autel de Yahvé[2], à l'entrée de la tente d'assignation et il réduira en fumée la graisse en odeur agréable à Yahvé.

7. Ils n'immoleront plus leurs sacrifices (de communion) aux démons, au culte desquels ils se prostituent. Que ce soit une loi éternelle pour eux dans leurs générations.

Lévit., VII, 28. Yahvé parla en ces termes à Moïse :

29. Parle aux Israélites et dis leur : Celui qui offrira son sacrifice de communion à Yahvé lui apportera son offrande de ce sacrifice.

30. De ses mains il apportera le sacrifice igné à Yahvé, à savoir la graisse avec la poitrine. La poitrine comme offrande d'agitation pour être agitée devant Yahvé.

31. Le prêtre réduira en fumée la graisse sur l'autel, et la poitrine reviendra à Aaron et à ses fils.

32. De plus, de vos sacrifices de communion vous donnerez au prêtre la cuisse droite comme prélèvement.

33. Celui des fils d'Aaron, qui aura offert le sang du sacrifice de communion et la graisse, recevra comme part la cuisse droite.

34. Car j'ai pris des Israélites, comme part de leurs sacrifices de communion, la poitrine de l'agitation et la cuisse du prélèvement et je les ai données au prêtre Aaron et à ses fils comme redevance perpétuelle de la part des Israélites.

Lévit., X, 14. Quant à la poitrine balancée et à la cuisse prélevée, vous les mangerez, toi, tes fils et tes filles, en un lieu pur ; car elles t'ont été attribuées ainsi qu'à tes enfants sur les sacrifices de communion des Israélites.

15. La cuisse du prélèvement et la poitrine du balancement seront portées sur le feu des graisses pour être balancées devant Yahvé. Elles

1) *Zibḥehem* vise spécialement les sacrifices de communion ; les autres sacrifices font l'objet de prescriptions distinctes au verset 8 et suiv.

2) Les LXX : « sur l'autel, tout autour, devant Yahvé. »

t'appartiendront, ainsi qu'à tes enfants, comme portion invariable, comme l'a décrété Yahvé.

Lévit., XXII, 1-2. Yahvé s'adressa à Moïse en ces termes : Avertis Aaron et ses fils de prendre garde aux saintetés que les Israélites me consacrent et de ne pas profaner mon saint nom : je suis Yahvé.

3. Dis leur : A l'avenir, quiconque de votre famille s'approcherait, en état d'impureté, des saintetés que les Israélites consacrent à Yahvé, sera retranché de devant moi : je suis Yahvé.

4. Tout individu de la race d'Aaron, affligé de lèpre ou de flux ne pourra pas manger des choses saintes jusqu'à ce qu'il devienne pur. De même, celui qui touche une personne souillée par un cadavre ou celui qui a eu une perte séminale.

5. Ou celui qui touche tout reptile de nature à le souiller ou un homme qui se serait souillé par une impureté quelconque.

6-7. La personne qui y touche sera impure jusqu'au soir et ne pourra manger des saintetés si elle n'a pas baigné son corps dans l'eau. Au coucher du soleil, elle sera pure et pourra par suite manger des saintetés, car c'est sa subsistance.

8. Elle ne mangera pas de bête morte ou déchirée [1], car elle serait souillée : je suis Yahvé.

9. Ils respecteront mon observance et ne s'exposeront pas à une infraction car ils mourraient de l'avoir violée : je suis Yahvé qui les sanctifie.

10. Aucun étranger [2] ne mangera une chose sainte. Celui qui demeure chez un prêtre ou qui est à son service n'en mangera pas.

11. Si un prêtre a acheté une personne à prix d'argent, elle pourra en manger ainsi que les enfants nés dans la maison du prêtre [3].

12. Si la fille d'un prêtre est mariée à un étranger (à la race d'Aaron), elle ne pourra pas manger des parts prélevées sur les saintetés.

13-14. Si cette fille devient veuve ou si elle divorce et qu'elle n'ait point d'enfant, qu'elle retourne dans la maison de son père comme du temps de son enfance, elle pourra manger du pain de son père. Aucun étranger (à la race d'Aaron) n'en mangera ; si quelqu'un mangeait par mégarde d'une chose sainte, il rendrait au prêtre l'offrande sainte augmentée du cinquième.

15-16. Ils ne profaneront pas les (offrandes) saintes des Israélites que ceux-ci portent à Yahvé, sinon ils feront peser sur eux l'opprobre

1) Il s'agit de bête morte naturellement ou de bête tuée par un autre animal.

2) Aucun étranger à la race d'Aaron, c'est-à-dire, à la famille des prêtres.

3) Ce verset vise l'esclave et ses enfants.

du péché en mangeant ces saintetés. Car c'est moi, Yahvé, qui les sanctifie.

Lévit., XXI, 16. Yahvé s'adressa à Moïse en ces termes :

17. Dis à Aaron : Quiconque de ta postérité, dans leur succession, qui serait atteint d'une infirmité, ne sera pas admis à offrir le pain de son Dieu.

18-20. Car celui qui a une infirmité ne peut être admis, à savoir un homme aveugle ou boiteux, au nez écrasé ou aux membres inégaux, ou un homme estropié soit du pied, soit de la main, ou un bossu, ou un nain ou celui qui a une tare sur l'œil, la gale sèche ou humide ou les testicules broyés.

21. Aucun individu infirme de la race d'Aaron, le prêtre, ne se présentera pour offrir les sacrifices ignés de Yahvé. Affligé d'une infirmité, il ne peut se présenter pour offrir le pain de son Dieu.

22. Il peut manger du pain de son Dieu, des (offrandes) sacro-saintes comme des (offrandes) saintes.

23. Mais il ne peut entrer jusqu'au voile, ni s'approcher de l'autel, parce qu'il est infirme. Il ne doit pas profaner mes saintetés, car c'est moi Yahvé qui les ai sanctifiées.

24. Ainsi parla Moïse à Aaron et à ses fils ainsi qu'aux Israélites.

IV. — Le sacrifice expiatoire « pro peccato » ou « Ḥaṭṭat ».

Lévit., IV, 1. Yahvé parla à Moïse en ces termes :

2. Parle aux Israélites et dis leur : Si quelqu'un transgresse par mégarde une des ordonnances de Yahvé impliquant une défense et agit contrairement à l'une d'elles.

3. Si c'est le prêtre consacré par l'onction qui a péché, ce qui retombe sur le peuple, il offrira à Yahvé, en expiation pour le péché qu'il a commis, un jeune taureau parfait.

4. Il amènera ce taureau à la porte de la tente d'assignation devant Yahvé, il imposera la main sur la tête du taureau et il l'égorgera devant Yahvé.

5. Le prêtre-oint prendra du sang du taureau et le portera dans la tente d'assignation.

6. Le prêtre trempera son doigt dans ce sang et en fera sept aspersions devant Yahvé, devant le rideau du sanctuaire.

7. Le prêtre mettra de ce sang sur les cornes de l'autel où l'on brûle les parfums devant Yahvé et qui est dans la tente d'assignation. Quant à la masse du sang du taureau, il la versera au pied de l'autel aux holocaustes, qui est à l'entrée de la tente d'assignation.

8-10. Il prélèvera toute la graisse du taureau expiatoire, la graisse qui entoure les intestins et toute la graisse des entrailles, les deux rognons et la graisse qui est sur eux du côté des lombes, puis il arrachera, avec les rognons, la membrane qui est sur le foie. Ces éléments enlevés, comme sur le taureau servant au sacrifice de communion, le prêtre les réduira en fumée sur l'autel des holocaustes.

11-12. Quant à la peau du taureau, à toute sa chair, avec sa tête, ses pattes, ses intestins et sa fiente, en un mot toute la bête, on la transportera hors du camp, en un lieu pur, au dépotoir des cendres grasses, et on la consumera sur des bûches par le feu. C'est au dépotoir des cendres qu'elle sera brûlée.

13. Si c'est la communauté entière d'Israël qui transgresse et pèche, en faisant, sans que l'assemblée s'en aperçoive, ce que Yahvé a interdit par l'un de ses commandements;

14. Dès que le péché commis sera connu, l'assemblée offrira, comme expiation, un jeune taureau (intact)[1] qu'on amènera devant la tente d'assignation.

15. Les anciens de la communauté imposeront leurs mains sur la tête du taureau et on[2] l'égorgera devant Yahvé.

16. Le prêtre-oint portera du sang du taureau dans la tente d'assignation.

17. Il trempera le doigt dans ce sang et, à sept reprises, il aspergera devant Yahvé, devant le rideau.

18. Il mettra de ce sang sur les cornes de l'autel qui est devant Yahvé, dans la tente d'assignation. Il versera la masse du sang à la base de l'autel aux holocaustes, qui est à l'entrée de la tente d'assignation.

19. Il prélèvera toute la graisse de l'animal et la réduira en fumée sur l'autel.

20. Il traitera ce taureau comme il a fait pour le taureau expiatoire[3]. Ainsi le prêtre fera l'expiation pour eux et il leur sera pardonné.

21. On amènera le taureau hors du camp et on le consumera comme on a consumé le premier taureau. C'est là l'expiation de l'assemblée.

22. Si un notable transgresse et pèche, en faisant involontairement ce que Yahvé a interdit par ses commandements,

23. Et qu'il vienne à connaître la faute qu'il a commise, il amènera comme offrande un bouc sans défaut.

24. Il imposera la main sur la tête du bouc et l'immolera devant

1) D'après les LXX et le samaritain.

2) Le sujet est incertain dans le texte hébraïque avec le verbe au singulier (ce pourrait être le prêtre). Les LXX ont le pluriel.

3) C'est-à-dire pour le taureau de *son* expiation.

Yahvé, à la place où l'on immole les holocaustes. C'est un sacrifice expiatoire.

25. Le prêtre prendra du sang de la victime expiatoire avec son doigt, il en mettra sur les cornes de l'autel aux holocaustes et versera la masse [1] du sang au pied de cet autel.

26. Il réduira en fumée toute la graisse sur l'autel comme dans le sacrifice de communion. C'est ainsi que le prêtre fera l'expiation pour lui, au sujet de son péché, et il lui sera pardonné.

27. Si quelqu'un du peuple pèche par mégarde en transgressant un des commandements de Yahvé et s'est rendu coupable,

28. Et qu'il vienne à connaître la faute qu'il a commise, il amènera comme offrande une chèvre, femelle sans défaut, pour le péché qu'il a commis.

29. Il imposera la main sur la tête de la victime et il l'égorgera à la place où l'on immole les holocaustes [2].

30. Le prêtre prendra de ce sang avec son doigt et en mettra sur les cornes de l'autel aux holocaustes et il versera tout le sang au pied de cet autel.

31. Il ôtera toute la graisse comme dans le cas du sacrifice de communion et le prêtre (la) réduira en fumée sur l'autel en odeur agréable à Yahvé. Il fera l'expiation sur lui, et il lui sera pardonné.

32. S'il amène un mouton pour offrande expiatoire, ce sera une femelle parfaite.

33. Il imposera la main sur la tête de la victime et l'égorgera comme expiatoire à l'endroit où l'on immole l'holocauste.

34. Le prêtre prendra du sang de la victime avec son doigt, en mettra sur les cornes de l'autel des holocaustes et versera tout le sang au pied de cet autel.

35. Il enlèvera toute la graisse comme dans le cas du sacrifice de communion. Il la réduira en fumée sur l'autel, avec le sacrifice igné de Yahvé. Ainsi le prêtre fera l'expiation sur lui au sujet du péché qu'il a commis et il lui sera pardonné.

Lévit., V, 1. Si quelqu'un pèche, en ce qu'entendant la formule d'adjuration, et quoique témoin d'un fait qu'il a vu ou connu, il ne répond pas, il portera sa peine;

2. Ou si quelqu'un touche quelque chose d'impur, comme le cadavre d'une bête impure sauvage, domestique ou reptile, sans le savoir et qu'il l'apprenne [3], il est coupable;

1) D'après les LXX.
2) En complétant d'après les LXX et le samaritain.
3) Au lieu de מטמא, lire ידע comme aux versets 3 et 4.

3. Ou s'il touche une impureté humaine, c'est-à-dire toute impureté, sans le savoir et qu'il l'apprenne, il est coupable;

4. Ou si quelqu'un, par un serment échappé de ses lèvres, jure de faire du mal ou du bien, c'est-à-dire quelque soit le serment qu'un homme profère, sans le savoir et qu'il l'apprenne, et soit devenu coupable de l'une de ces manières;

5. S'il se rend coupable de l'une de ces manières, il devra confesser le péché[1] qu'il a commis.

6. Il offrira à Yahvé pour le péché qu'il a commis une femelle de petit bétail, brebis ou chèvre, en expiation, et le prêtre fera la propitiation pour lui, au sujet de son péché[2].

7. S'il n'a pas les moyens de donner une brebis, il apportera à Yahvé, pour le péché qu'il a commis, deux tourterelles ou deux pigeons, l'un pour le *ḥaṭṭat* (sacrifice d'expiation), l'autre pour l'holocauste.

8. Il les apportera au prêtre qui offrira en premier celui de l'expiation. [Le prêtre][3] fendra la tête de l'oiseau près de la nuque sans la détacher.

9. Il fera couler du sang de la victime sur la paroi de l'autel; le reste du sang, il le versera au pied de l'autel. C'est un *ḥaṭṭat*.

10. De l'autre oiseau, il fera un holocauste selon la règle. Ainsi le prêtre fera l'expiation pour lui, à cause du péché qu'il a commis, et il lui sera pardonné.

11. S'il n'a pas les moyens de donner deux tourterelles ou deux pigeons, il apportera pour son offrande expiatoire un dixième d'épha de farine pure comme *ḥaṭṭat* sans y mettre d'huile ni d'encens, car c'est un sacrifice expiatoire (*ḥaṭṭat*).

12. Il l'apportera au prêtre qui en prendra une pleine poignée, en guise d'*azkara*, et la réduira en fumée sur l'autel, en sacrifice igné à Yahvé. C'est un *ḥaṭṭat*.

13. Ainsi le prêtre fera d'une de ces manières l'expiation sur lui, pour le péché qu'il a commis et il lui sera pardonné. (Le reste) reviendra au prêtre comme la *minḥa*.

Lévit., VI, 17. Yahvé parla ainsi à Moïse :

18. Parle à Aaron et à ses fils en ces termes : Voici la règle du *ḥaṭṭat*. A l'endroit où l'on immole l'holocauste, la victime du *ḥaṭṭat* sera immolée devant Yahvé. C'est un objet sacré par excellence.

1) Insérer « son péché » d'après les LXX.
2) Les LXX et le samaritain ajoutent : « qu'il a commis et il lui sera pardonné ».
3) D'après les LXX.

19. Le prêtre qui officie dans le *ḥaṭṭat* la mangera. Elle sera mangée en un lieu sain, dans la cour de la tente d'assignation.

20. Tout ce que touchera cette chair sera consacré, et s'il rejaillit de son sang sur le vêtement, la pièce maculée sera lavée en un lieu saint.

21. Le vase de terre, dans lequel elle aura été cuite, sera brisé; si c'est un vase de cuivre, il sera récuré et lavé avec de l'eau.

22. Toute personne mâle parmi les prêtres pourra en manger, c'est un objet sacro-saint.

23. Aucune victime expiatoire dont le sang aura été porté dans la tente d'assignation, pour faire l'expiation dans le sanctuaire, ne sera mangée; elle sera consumée par le feu.

V. — Le sacrifice expiatoire « pro delicto » ou « Asham ».

Lévit., V, 14. Yahvé parla à Moïse en ces termes :

15. Si quelqu'un pèche, par erreur, en frustrant Yahvé des choses saintes[1], il amènera comme *asham* à Yahvé un bélier parfait de son troupeau, que tu estimeras en sicles d'argent (au taux du sicle sacré).

16. Il s'acquittera non seulement de ce qu'il aura dérobé de la chose sainte, mais il y ajoutera le cinquième et le donnera au prêtre qui fera l'expiation sur lui avec le bélier du délit, et il lui sera pardonné.

17. Que quelqu'un ignore s'il a péché en transgressant ce que Yahvé a défendu par l'un de ses commandements, il a péché et porte sa faute.

18. Il amènera au prêtre un bélier parfait de son troupeau, suivant ton estimation, pour le sacrifice expiatoire. Le prêtre fera l'expiation sur lui, au sujet de la faute involontaire qu'il a commise sans le savoir et il lui sera pardonné.

19. C'est un sacrifice expiatoire (*asham*), car il a certainement péché contre Yahvé.

20. Yahvé parla en ces termes à Moïse :

21. Si quelqu'un pèche et se rend coupable envers Yahvé en mentant à son prochain au sujet d'un objet déposé chez lui ou confié à sa garde, ou dérobé, ou extorqué;

22. Ou s'il trouve un objet et le nie en ayant recours à un faux serment, pour l'un quelconque de ces méfaits dont il s'est rendu coupable;

23. Ayant ainsi péché, il rendra la chose ravie, ou détenue par lui ou le dépôt confié, ou l'objet perdu qu'il a trouvé;

1) Il s'agit surtout de l'argent dû au sanctuaire.

24. Ou tout ce qu'il aura nié sous un faux serment, il le rendra intégralement et il y ajoutera un cinquième. Il le remettra à qui (il l'a enlevé), le jour (où il apportera) son sacrifice expiatoire.

25. Il amènera à Yahvé, pour son sacrifice expiatoire, un bélier parfait de son troupeau, suivant ton estimation, en expiation.

26. Ainsi le prêtre fera la propitiation sur lui devant Yahvé et il lui sera pardonné pour l'une quelconque des fautes qu'il a commise.

Nombres, V, 5. Yahvé parla à Moïse en ces termes :

6. Parle ainsi aux Israélites : Si un homme ou une femme cause quelque préjudice à une personne, pèche ainsi contre Yahvé et se sent coupable ;

7. Il confessera le péché qu'il a commis et restituera intégralement l'objet du délit, augmenté du cinquième, à celui qu'il a lésé [ou à son proche parent.][1]

8. S'il n'existe pas de proche parent à qui remettre l'objet du délit, celui-ci reviendra à Yahvé, c'est-à-dire au prêtre, en plus du bélier d'expiation par lequel il lui sera pardonné.

9. Toute chose prélevée des offrandes saintes des Israélites qu'ils présenteront au prêtre, appartiendra à ce dernier[2].

10. Chacun dispose de ses offrandes saintes, mais ce qu'on donne au prêtre lui appartient.

Lévit., VII, 1. Voici la règle de l'*asham*. C'est un objet sacro-saint.

2. (Les prêtres) immoleront la victime de l'*asham* au lieu où est immolé l'holocauste. Avec son sang le prêtre arrosera l'autel tout autour.

3-4. Il offrira toute la graisse, la queue et toute la graisse des entrailles de la victime, les deux rognons et la graisse qui les entoure du côté des lombes et la membrane qui est sur le foie et qu'on arrachera avec les rognons.

5. Le prêtre les réduira en fumée sur l'autel en sacrifice igné pour Yahvé. C'est un *asham*.

6. Toute personne mâle d'entre les prêtres en mangera ; on en mangera dans un lieu saint. C'est un objet sacro-saint.

7. La même règle s'appliquera au *ḥaṭṭat* et à l'*asham*. La victime appartiendra au prêtre qui fera, grâce à elle, l'expiation.

1) Restitution qui s'impose à nous, mais s'entendait sans plus des lecteurs anciens.

2) Mieux : « qu'ils présenteront à Yahvé (d'après les LXX) appartiendra au prêtre ». Biffer לו.

VI. — Le sacrifice des parfums.

Exode, XXX, 7. Aaron fera brûler sur (l'autel aux parfums) le parfum aromatique (*qeṭoret sammim*). Chaque matin, il fera cet encensement en accommodant les lampes.

8. Lorsque, au soir, il allumera les lampes, il le fera encore; c'est l'encensement quotidien (*tamid*) devant Yahvé, dans la suite des âges.

9. Vous n'y porterez pas de parfum profane (*qeṭoret zara*), ni holocauste, ni *minḥa* et vous n'y verserez aucune libation.

10. Aaron en fera l'expiation[1] sur les cornes, une fois l'an. C'est avec le sang de la victime expiatoire une fois l'an, qu'on le purifiera au cours de vos générations. Il est sacro-saint pour Yahvé.

Lévit., XVI, 12. (Aaron) remplira la pelle à encens de charbons enflammés pris sur l'autel qui est devant Yahvé. Il prendra deux pleines poignées de parfum aromatique (*qeṭoret sammim*) pilé menu et pénétrera dans l'enceinte du voile.

13. Il jettera les aromates (*qeṭoret*) sur le feu devant Yahvé, de façon que le nuage de fumée (*ha-qeṭoret*) enveloppe le propitiatoire qui est sur l'arche du témoignage et qu'il ne meure pas.

Exode, XXX, 34. Yahvé dit à Moïse : prends des aromates (*sammim*) : du storax, de l'*unguis odoratus*, du galbanum[1] et de l'encens pur à poids égal.

35. Tu feras du tout un parfum (*qeṭoret*) préparé selon l'art du parfumeur. Additionné de sel, c'est un (produit) pur et saint.

36. Tu le réduiras en poudre et tu en placeras devant l'arche dans la tente d'assignation où je me manifesterai à toi; ce sera pour vous une chose sacro-sainte.

37. Ce parfum que tu composeras, vous n'en ferez pas de semblable pour votre usage : il sera consacré par toi à Yahvé.

38. Quiconque en composerait de semblable pour le respirer, serait retranché de son peuple.

1) Supprimer ici *sammim*.

APPENDICE II

Les tarifs sacrificiels carthaginois.

---

a. — Tarif de Marseille.

CIS, I, 165.

(1) Temple de Ba'al[ṣaphon ?]. Ta[rif des ta]xes dres[sé par les préposés aux ta]xes au temps [du seigneur Ḥilleṣ]ba'al, le suffète, fils de Bodtanit, fils de Bod[eshmoun, et de Ḥilleṣba'al] (2) le suffète, fils de Bodeshmoun, fils de Ḥilleṣba'al et [leurs collègues].

(3) Pour un taureau, en expiatoire (*kalil*) ou en sacrifice de communion (*ṣeva'at*) ou en holocauste (*shelem kalil*) : aux prêtres dix (sicles) d'argent à chacun. Dans l'expiatoire : aux prêtres, en plus de cette taxe, de la vi[ande pesant 300 (sicles)] (4) et dans le sacrifice de communion, la poitrine et la cuisse (droite) tandis que la peau, les côtes (?), les pattes et le reste de la viande (appartiendront) au maître du sacrifice.

(5) Pour un veau qui n'a pas encore de cornes, se tenant sur ses pattes et pouvant marcher[1], ou pour un bélier, s'il s'agit d'un expia-

1) Passage douteux : אש קרני למבמחסר באט ומטא. L'accumulation de prépositions est fréquente en phénicien ; cf. Cook, *Text-Book*, p. 119 et 62. En hébreu מחסור signifie « manque, » donc il faut traduire avec Cooke : « à qui les cornes manquent ». Les deux derniers mots ont été groupés par le *Corpus* qui rapproche באטומטא du grec ἀτμητός « non châtré ». La transcription serait peu exacte. Nous nous demandons s'il ne faut pas lire deux participes présents et comprendre באט = בעט. On aurait spécifié que le veau ne devait pas encore avoir de cornes, mais qu'il devait cependant se tenir sur ses pattes et être en état de marcher jusqu'au sanctuaire. Cela correspond aux règles sur les animaux *lactentes* et en particulier à la loi mosaïque prescrivant de laisser l'animal nouveau-né sept jours auprès de sa mère avant de le sacrifier. Sur des prescriptions sacrificielles de ce genre, voir *Psaumes*, LXIX, 32 : « taureaux ayant cornes et sabots ».

toire ou d'un sacrifice de communion ou d'un holocauste : aux prêtres cinq (sicles) d'argent [à chacun. S'il s'agit d'un expiatoire, il leur reviendra, en] (6) plus de cette taxe, de la viande pesant 150 (sicles). S'il s'agit d'un sacrifice de communion, ils auront droit à la poitrine et à la cuisse (droite), tandis que la peau, les côtes (?) les pat[tes et le restant de la chair, reviendront au maître du sacrifice].

7. Pour un mouton ou un bouc, en expiatoire, en sacrifice de communion ou en holocauste : aux prêtres un sicle d'argent et 2 zars à chacun. S'il s'agit d'un sacrifice de communion, on aj[outera pour eux, en plus de cette taxe, la poitrine] (8) et l'épaule (droite) tandis que la peau, les côtes (?), les pattes et le reste de la chair reviendront au maître du sacrifice.

9. Pour un agneau ou un chevreau ou un *ṣerb-ayyil,* en expiatoire, en sacrifice de communion ou en holocauste : aux prêtres un quart (de sicle) d'argent et trois zars [à chacun. S'il s'agit d'un sacrifice de communion, ils auront, en] (10) plus de cette taxe, la poitrine et la cuisse (droite) tandis que la peau, les côtes (?), les pattes et le reste de la chair reviendront au maître [du sacrifice].

11. Pour un coq(?) ou un poulet, en holocauste, pour l'exorcisme, ou pour prendre les auspices[1] : aux prêtres un quart (de sicle) d'argent et trois zars à chacun tandis que la cha[ir reviendra au maître du sacrifice].

12. Pour un oiseau ou les saintes prémices ou un sacrifice de farine ou un sacrifice d'huile : aux prêtres 10 a[goura] d'argent à chacun...

13. Pour tout sacrifice de communion qui sera présenté au dieu[2], la poitrine et la cuisse (droite) appartiendront aux prêtres. Quant [au] sacrifice de communion[3]...

14. Pour un gâteau, du lait[4], et tout sacrifice qu'un homme offrira comme *minḥa*, [tout?][5] re[viendra aux prêtres...]

15. Pour tout sacrifice qu'offrira quelqu'un possédant bétail ou volatile, les prê[tres] ne percevront [rien][6].

16. Tout *mizraḥ*, tout *shafaḥ* et tout *marzeaḥ* sacré et tout groupe d'hommes qui sacrifiera [au dieu][7]...

1) Ces deux derniers sacrifices ont été reconnus par le P. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2e édit., p. 474.

2) Non pas « aux dieux », mais au dieu Baʿalṣaphon.

3) Peut-être envisageait-on le sacrifice de communion qui était présenté à d'autres dieux.

4) Terme répété deux fois par mégarde du lapicide.

5) Lagrange, *loc. cit.*, traduit : rien ne reviendra aux prêtres.

6) C'est-à-dire ne percevront rien comme argent ; mais les parts réservées aux prêtres devaient toujours leur revenir. Pour le sens de דל « avec », en phénicien : voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, III, p. 8 et 24.

7) Nous restituons לאלם.

17. Ces hommes payeront la taxe d'un seul sacrifice selon ce qui a été fixé dans l'écrit...

18. Toute taxe qui n'est pas enregistrée sur cette pierre sera donnée suivant l'écrit qu'ont [rédigé... les hommes préposés aux taxes du temps des seigneurs Ḥilleṣba'al, fils de Bodtani]t,

19. Et Ḥilleṣba'al, fils de Bodeshmoun, et leurs collègues.

20. Tout prêtre qui prendra une taxe autre (?) que celle fixée sur cette pierre sera...

21. Tout maître du sacrifice qui ne donnera pas [l'argent[1] se]lon la taxe...

b. — Grand tarif de Carthage.

CIS, *I*, 167.

1. Tarif des taxes dressé [par les hommes préposés aux taxes].

2. [Pour un taureau, en *kalil*[2] ou en sacrifice de communion : la pe]au aux prêtres et les cornes (?) au maître du sacrifice. .

3. [Pour un bélier[3], en *kalil* ou en sacrifice de communion : la] peau aux prêtres et les cornes (?) au maître du sacrifice...

4. [Pour un veau, un mouton ou un bouc][4] en sacrifice de communion, la peau des boucs reviendra aux prêtres tandis que les côtes (?)' [les pattes et le reste de la chair appartiendront au maître du sacrifice.]

5. [Pour un agneau ou un chevreau ou pour] un *ṣerb-ayyil*, en *kalil* ou en sacrifice de communion : la peau appartiendra aux prêtres...

6. [Pour tout sacrifice qu'offri]ra un homme qui possède du bétail, l ne reviendra rien aux prêtres.

7. [Pour un coq (?) ou] un poulet : 2 zars d'argent pour chacun.

1) Le *Corpus* repousse la restitution [כ]סף.

2) כללם, c'est-à-dire « en expiatoire ou en holocauste ».

3) Ph. Berger, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 279 et suiv.

4) On restitue avec le *Corpus* : « Pour un mouton ou un bouc en *kalil* ou en sacrifice de communion... », ce qui est impossible, car les prescriptions qui suivent ne peuvent convenir au kalil. On pourrait imaginer d'autres solutions, en supposant, par exemple, que l'inscription s'étendait à gauche beaucoup plus qu'on ne l'admet généralement, en supposant aussi que les indications concernant le veau, le mouton et le bouc — peut-être parce que c'étaient les animaux le plus souvent présentés — étaient particulièrement explicites et commençaient dès la ligne 3. Dans cette hypothèse on aurait la rédaction suivante : « Pour un veau (?), un mouton ou un bouc, en *kalil :* la peau aux prêtres ; ou en sacrifice de communion, etc... » Quoi qu'il en soit, la solution du *Corpus* n'est admissible que si l'on accepte une erreur de rédaction.

8. [Pour tout sacrifice de communion qu']on offrira à la divinité, il reviendra aux prêtres la poitrine et la cuisse...

9. [Pour toutes les prémices] saintes, sacrifice de farine, sacrifice d'huile...

10. [Pour un gâteau et] pour du lait, un sacrifice de *minḥa* et pour [tout sacrifice qu'un homme offrira...]

11. [Toute taxe qui] ne sera pas inscrite sur cette plaque sera don[née...

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 33. La question que pose, sans lui donner de réponse, A. Fridricksen, *Hagios-Qados*, au sujet de la préférence que les Sémites ont manifestée dans le choix de *hagios*, au lieu de *hiéros*, pour traduire *qadosh*, saint, semble devoir se résoudre en considérant l'époque relativement basse de la traduction. A haute époque, quand la valeur de « fort, puissant », dominait dans *qadosh*, l'équivalence de *hiéros*, qui conservait également ce sens à l'époque homérique, se fût probablement imposée. Plus tard, le concept de « pur », *hagios*, au sens de pureté rituelle, comprenant aussi bien la pureté de l'âme que celle du corps, l'ayant emporté, il était naturel de rendre *qadosh* par *hagios*.

P. 45, l. 4, lire : *ḥoshen ha-mishpaṭ*.

P. 70. Notre sujet (voir p. 224 et suiv., p. 231 et suiv.) ne comportait pas de traiter l'origine cananéenne de Jacob. On trouvera sur cette question des aperçus intéressants et exacts dans Raymond Weill, *la Fin du moyen empire égyptien* (Paris, Picard, 1918), p. 188 et suiv.

P. 90. Même interdiction d'apporter du miel en sacrifice, dans le règlement du culte de Jupiter Beelefarus; cf. G. Lafaye, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1888, I, p. 224 et suiv. L'intérêt du rapprochement tient à ce que Beelefarus est probablement un dieu palestinien, comme nous l'avons suggéré ci-dessus, p. 261. On comprend alors que ce texte ait été découvert dans le quartier de Monte Verde à Rome où était établie une colonie juive dont on a retrouvé la nécropole ; cf. Franz Cumont, dans *Syria*, t. II (1921), p. 145 et suiv.

P. 97, note 7. Plus exactement, il faut comprendre que l'impureté attachée aux rapports sexuels durait trois jours. C'est le délai qu'indique une inscription grecque de Délos que M. Pierre Roussel, *Mélanges Holleaux*, p. 265 et 270, a rattachée aux cultes syriens.

P. 104. Dans le culte de Beelefarus, à Rome, il était prescrit de ne pas apporter au sanctuaire d'animaux *lactentes*, âgés de moins de dix jours ; cf. G. Lafaye, *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1888, I, p. 227-228.

P. 146. Si cinq personnes opéraient dans le sacrifice d'un mouton, on peut en supposer dix pour le sacrifice d'un taureau et c'est précisément le chiffre des serviteurs qui aident Gédéon à immoler un taureau ; voir p. 260.

INDEX DES PASSAGES BIBLIQUES

OÙ INTERVIENT UNE CORRECTION DE TEXTE

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

Abréviations : ar. = arabe ; aram. = araméen ; ass. = assyrien ; ég. = égyptien ; gr. = grec ; lat. = latin ; ph. = phénicien.

TABLE DES MATIÈRES

1908. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.



